بحوث اسلامية

الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر



دار الكتاب الاسلامي

بحوث اسلامية
و
مواضيع أخرىٰ

بحوث اسلامية
و
مواضيع أخرىٰ

المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر ﷺ

هذه المجموعة من البحوث نشرت

علىٰ شكل مقالات في مجلات متفرقة



الكتاب .... بحوث اسلامية و مواضيع أخرىٰ

المؤلف .... المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر ﷺ

الناشر .... دارالكتاب الاسلامي

الطبعة .... الثانية / ١٤٣٤ هـ ق / ٢٠١٣ م

المطبعة .... مطبعة ستار

عدد النسخ .... (٢٠٠٠) نسخة

الترقيم الدولي : ٨-٠٧٥- ٤٦٥ - ٩٦٤ - ٩٧٨

ISBN : 978 - 964 - 465 - 075 - 8

بسم الله الرّحمن الرّحيم

﴿يرفع الله الّذين آمنوا منكم والّذين أوتوا العلم درجات﴾ (المجادلة/١١).

بين يديك قارئنا الكريم الموسوعة الفكرية والثقافية للمرجع الديني والمفكر الإسلامي الكبير الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر ..

إنّ العظماء ورجال الفكر وروّاد الثقافة يشكّلون دوماً ـ بما ينتجون من فكر وثقافة ونظريات ـ منعطفات ومسارات تأريخية في حياة البشرية، ويفتحون صفحة جديدة في تأريخها .. وإن ما شهده الانسان من تحولات وتطور وارتقاء في مجال الفكر والسياسة والحضارة والمجتمع والتطور العلمي والمدني .. إن هو إلّا نتاج جهود العباقرة والنوابغ ورجال الفكر والثقافة من أبناء الانسانية .. ويحق لنا ونحن نعرض المجموعة الثقافية للشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر .. يحق لنا القول أنّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر واحد من الأفذاذ وروّاد العلم والحضارات والتجديد في العالم الاسلامي.

لقد بزغ نجمه العلمي في عقدين من الزمان هما عقد الستينات والسبعينات .. كفقيه صاحب نظريات فقهية وأُصولية منحت الفكر الأُصولي والفقهي التجديد والتحول والإبداع ووهبت منهج الاستنباط الخصوبة والعطاء الأوفر..

ولما تهيأ له من مكانة فقهية وأُصولية وملكة استنباطية عالية استطاع أن يتبوأ مقعد الافتاء، ويحتل موقع التقليد والمرجعية الدينية ..

وكما نبغ في الفقه والأُصول وبقية علوم الاجتهاد نبع في مجال الفكر والثقافة والاستيعاب الشامل لفكر العصر وثقافته .. حتى يمكن القول أنّه كان من أبرز رجال الفكر والثقافة الاسلامية.

لقد كانت كتبه وأفكاره أُسس ثقافية ونظريات يشاد بها لبناء الفكر الاسلامي، وقد امتازت بالحداثة والعمق والأصالة والشمول والتوحد بين

المسلمين كافة .. ويمتاز فكره وكتاباته إلى جانب الأصالة والشمول بأتباع منهجية النقد العلمي البنّاء للمذاهب الفكرية والفلسفية ومقارنتها بالفكر والنظرية الاسلامية .. وعن طريق هذا المنهج حقّق للفكر الاسلامي المعاصر الحضور المتفوق ونقله من منهج الدفاع الذي اتّبعه بعض الكُتّاب الاسلاميين إلى مرحلة النقد واحتلال موقع البديل .. لقد كتب الشهيد الصدر في الفلسفة والعقيدة كما كتب في الاقتصاد والسياسة والتأريخ والاجتماع وفي الثقافة العامّة اضافة إلى ما كتبه في الفقه والأُصول وعلوم الاستنباط .. وكما نقرأ فكر وثقافة السيد محمد باقر الصدر ينبغي أن نعرف شيئاً عن هذا المفكر والفقيه والمصلح الاجتماعي والقائد السياسي الذي قرن فكره بالعمل والفداء ..

وُلد الشهيد السيِّد محمد باقر الصدر في ٢٥ ذي القعدة عام ١٣٥٣هـ الموافق ١٩٣٣م في مدينة الكاظمية المجاورة لبغداد عاصمة العراق وينتهي نسبه الشريف إلى الإمام موسى بن جعفر الكاظم سابع أئمة أهل البيت عليهم السلام .

فقد والده في الرابعة من عمره، فتربّى بحضانة والدته المؤمنة ورعاية خاله الشيخ محمد رضا آل ياسين من مراجع الدين في العراق وأخيه السيِّد إسماعيل الصدر وهو من العلماء البارزين الذي درس مقدمات العلوم الإسلامية على يديه.

ظهرت عليه آثار النبوغ منذ صغره إذ كان يلقي الدروس في التاريخ الإسلامي وهو في العاشرة من عمره، وانتقل إلى النجف الأشرف عام ١٣٦٥هـ (١٩٤٥م) ليواصل دراساته في حوزتها العلمية العريقة، فدرس على يد إثنين من أعلامها الأوّل خاله الشيخ محمد رضا آل ياسين الذي كان يحضر دروسه كبار العلماء، والآخر المرجع الكبير السيِّد أبو القاسم الخوئي، مع مراجعته الشخصية لكتب العلماء المختلفة في الفقه والأُصول ومتابعته للأبحاث الفكرية المتنوعة، وبلغ مرحلة الاجتهاد ولم يكن قد جاوز العشرين من

عمره.

بعد وفاة المرجع الكبير السيِّد محسن الحكيم عام ١٩٧٠م برز اسمه في عالم المرجعية وعرض أطروحة للنهوض بها تحت عنوان «المرجعية الرشيدة» وتصدّى منذ شبابه لارشاد التيار الاسلامي الواعي وقيادته في الوعي والعمل وتغذيته بالفكر الاسلامي المواكب للعصر والمتحرك في الحياة. وكتب بهذا الصدد مؤلفات اشتهرت في العالم الاسلامي وانتشرت في الأوساط العلمية والثقافية.

منذ مجيء حزب البعث المنحرف عام ١٩٦٨م عملت قيادته المجرمة على مضايقة الشهيد الصدر وتلامذته وأنصاره بالتهديد والتشريد والسجن والإعدام، وقد تعرّض سماحته لعدّة مرّات للاحتجاز والارهاب، فلم يزد الشهيد الصدر ذلك إلّا إصراراً على مواصلة مسيرته الجهادية من أجل الدفاع عن المبادئ الاسلامية وخلاص الشعب العراقي من الظلم والفساد والطغيان.

اعتقل عام ١٩٧٩م ثمّ وضع تحت الإقامة الجبرية والمراقبة الشديدة مدة عام تقريباً ثمّ في أوائل نيسان ١٩٨٠م عاودوا اعتقاله مع أخته العالمة الشهيدة بنت الهدى، فعُذِّبا وقُتِلا على أيدي مسؤولي النظام البعثي المجرم في ٨ نيسان عام ١٩٨٠م ليكون شاهداً وشهيداً ومَعْلَماً على مسيرة الاسلام الصاعدة في هذا العصر.

ويسرّنا أن نقدّم للقُرّاء الأعزّاء هذه الطبعة الجديدة لبعض كتب هذا المرجع العالم والعامل والشهيد مساهمة منّا في تخليد ذكراه وتعريف الناس بفكره النيِّر.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

الناشر

في الفلسفة

١ - اليقين الرياضي والمنطق الوضعي

اليقين الرياضي والمنطق الوضعي

قد يكون من أهم الخلافات الفلسفية التي عالجها الفكر البشري على مرّ العصور هو الخلاف حول مصدر المعرفة وأساسها.

وقد انقسم المفكِّرون إزاء هذه المشكلة إلى قسمين:

القسم الأوّل: آمن بأنّ المعرفة البشرية ذات أساس عقلي، فهي تنتهي إلى أسس ومبادئ يدركها العقل إدراكاً حدسياً مباشراً، وعن طريق تلك الأسس والمبادئ وفي ضوئها تستنبط سائر فروع المعرفة.

والقسم الثاني: آمن بأنّ التجربة هي الأساس العام الوحيد، الذي يمون الانسان بكل ألوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري، ولا توجد لدى الانسان أي معارف قبلية بصورة مستقلة عن التجربة. وحتى ما يبدو في أعلى درجات التأصل في النفس البشرية من قضايا الرياضة والمنطق، نظير: ١ + ١ = ٢، والمثلث له ثلاث زوايا، وإثنين نصف الأربعة، والكل أكبر من جزئه. حتى هذه القضايا ترجع في التحليل إلى التجربة التي عاشها الانسان على مرّ الزمن.

فالانسان حين يمارس التجارب الحياتية أو العلمية ويحاول تفسيرها، ليس أعزل ـ على الرأي الأوّل ـ بل هو مسلح بتلك المعارف القبلية التي تكون الرصيد الأساسي للمعرفة، وتقوم بدور المصباح الذي ينير للتجربة

طريقها، ويوحي للانسان بتفسير ما يمارسه من تجارب.

وأمّا على الرأي الثاني، فالانسان أعزل تماماً، لا يملك شيئاً سوى بصيص النور الذي يجده في تجاربه، فلابدّ أن يفسِّر تجربته على أساس هذا النور دون أن يستمد في موقفه ضوءاً من أي معرفة قبلية.

وقد قام المنطق العقلي على أساس الرأي الأوّل، وقام المنطق التجريبي الحديث على أساس الرأي الثاني.

وكان من نتيجة تجريبية المنطق الحديث وإنكاره أي أساس عقلي مسبق، اتجاهه إلى رفض اليقين والقول: بأنّ المعارف البشرية العامّة لا تبلغ درجة اليقين، مهما توفرت الدلائل عليها وأيّدت التجارب صحّتها.

خذ مثلاً معرفتنا: بأنّ الماء يغلي إذا أصبح حاراً بدرجة معيّنة، فإن هذه المعرفة ليس لها مصدر إلّا التجربة، ومن الطبيعي أنّ التجربة لا يمكن أن تشمل كل المياه وفي جميع الحالات، لأنّ العدد الذي يمارس الانسان اختباره من أفراد الماء محدود على أي حال، مهما امتدت التجربة أو اتسعت. فالقاعدة العامّة إذن (وهي: أنّ الماء يغلي عند درجة معيّنة من الحرارة) لا يمكن استنتاجها بجميع أفرادها من التجربة استنتاجاً مباشراً، وإنّما هي في الحقيقة تعميم لمدلولات التجربة.

في المرحلة الأُولى نثبت بالتجربة إن هذا الماء غلىٰ بالحرارة، وذاك الماء غلىٰ أيضاً بالحرارة، وعدّة مياه أُخرى سجلت نفس النتيجة في التجربة .. وهكذا نعرف بصورة مباشرة من التجربة على كل فرد من المياه التي مارسناها قضيّة جزئية تختص بذلك الفرد، وعند تجميع عدد كبير من هذه القضايا الجزئية، التي تدل عليها التجربة دلالة مباشرة، نصل إلى المرحلة الثانية،

وهي مرحلة التعميم على أساس الاستقراء العلمي؛ فنعمم مدلولات التجربة، وننتزع من تلك القضايا الجزئية قضية عامّة تقول: إن كل ماء يغلي عند درجة معيّنة من الحرارة، دون فرق بين الأفراد التي جربناها من الماء وغيرها من المياه، التي لم تدخل في نطاق التجربة بعد.

وهذا التعميم في المرحلة الثانية لا يقوم على أساس يقيني في رأي المنطق التجريبي، لأن أساس المعرفة الوحيد هو التجربة، وهي لم تمارس إلّا مع عدد محدود من أفراد الماء.

فالتعميم إذن ـ أو المعرفة العامّة ـ لا يعتمد إلّا على استقراء ناقص وتجاوز عن الحدود التي شملها نطاق التجربة، وما دام يستبطن هذا التجاوز عن النطاق التجريبي حتماً فلا يمكن أن ترقى المعرفة العامّة إلى درجة اليقين بحال من الأحوال، بل تبقى احتمالية، ويزداد الاحتمال وتكبر درجته كلّما ازدادت التجارب وشملت عدداً أكبر من أفراد الطبيعة، فإذا جربنا الماء في مائة حالة فوجدناه يغلي عند الحرارة، يصبح إيماننا بالقاعدة العامّة (وهي أن كل ماء يغلي عند درجة معيّنة من الحرارة) أقوى من إيماننا حين كانت تجاربنا لا تتجاوز عشر حالات مثلاً، ولكن إيماننا بالقاعدة على أي حال، ومهما ازدادت الحالات التي تشملها التجربة لا يبلغ إلى مستوى اليقين، ما دام يستبطن ذلك التعميم بدون تجربة مباشرة تدل عليه.

وعلى هذا الأساس ينتهي المنطق التجريبي إلى أمرين:

أحدهما: إنّ المعرفة العامّة احتمالية وليست يقينية.

والآخر: إنّ المعرفة العامّة تزداد درجة احتمالها تبعاً لزيادة التجارب التي يعتمد الاستقراء عليها.

والمنطق التجريبي يطبق هذين الأمرين على كل معرفة عامّة مهما كان نوعها وموضعها لأنّه يؤمن بأنّ التجربة هي الأساس الوحيد والمصدر الأساسي للمعرفة، وإن كل معرفة عامّة لا تعدو أن تكون تعمياً لمعطيات التجربة، وتجاوزاً عن مدلولاتها المباشرة إلى القاعدة العامّة على أساس الاستقراء.

وبهذا مني المنطق التجريبي بمشكلة خطيرة جدّاً، وهي تفسير اليقين في القضايا الرياضية والمبادئ المنطقية، وتبرير الفرق بينها وبين قضايا المعرفة في العلوم الطبيعية.

والمشكلة تبدأ من إدراك الفرق بين قضايا العلوم الطبيعية، وقضايا الرياضة والمنطق الأوّلية من النواحي الآتية:

١ـ أنّ قضايا الرياضة والمنطق تبدو يقينية، فهناك فرق كبير بين ١ + ١ = ٢، أو أنّ المثلث له ثلاثة أضلاع، أو أن إثنين نصف الأربعة، وبين قضايا العلوم الطبيعية نظير: أنّ المغناطيس يجذب الحديد، والمعدن يتمدد بالحرارة، والماء يغلي إذا صار حاراً بدرجة مائة، وكل انسان يموت. فإنّ القضايا الأُولى لا نتصور إمكانية الشك فيها بحال، بينما يمكن أن نشك في القضايا الطبيعية من النوع الثاني. فلو أن عدداً كبيراً من الناس الموثوق بفهمهم وإدراكهم للتجارب العلمية أخبرونا بوجود نوع من الماء لا يغلي بالحرارة أو أن بعض المعادن لا تتمدد بالحرارة، لتوقف إيماننا بالقضية العامّة. بينما لا نستطيع أن نشك في الحقيقة الرياضية القائلة أنّ الإثنين نصف الأربعة، ولو أخبرنا أكبر عدد ممكن من الناس بأنّ الإثنين أحياناً تكون ثلث الأربعة.

٢ـ أن تكرار الأمثلة والتجارب لا أثر له بالنسبة إلى القضية الرياضية،

بينما يلعب دوراً إيجابياً كبيراً في القضايا الطبيعية. فنحن كلّما نجد أمثلة أكثر لتمدد المعادن، أو غليان الماء بالحرارة، ونمارس عدداً أكبر من التجارب بهذا الصدد، نزداد تأكداً من القضية العامّة ووثوقاً بها. وإذا وجدنا قطعة مغناطيسية واحدة تجذب الحديد، لم يكفنا ذلك لكي نؤمن بأن المغناطيس يجذب الحديد، ما لم نكرر التجربة ونستوعب عدداً أكبر من الأمثلة والنماذج.

ولكنّ الأمر بالنسبة إلى القضايا الرياضية يختلف اختلافاً كبيراً، فإنّ الإنسان في اللحظة التي يستطيع فيها أن يجمع خمسة كتب وخمسة كتب أُخرى، ويعرف أن مجموعها عشرة، يمكنه أن يحكم بأن كل خمستين تساوي عشرة، سواء كانت الأشياء المعدودة كتباً أو أشياء أُخرى، ولا يزداد اليقين بهذه الحقيقة بتكرار الأمثلة وجمع النماذج العديدة.

وبتعبير آخر: أنّ اليقين بهذه الحقيقة الرياضية يصل منذ اللحظة الأُولى من إدراكها إلى درجة كبيرة، لا يمكن أن يتجاوزها، بينما نجد اعتقادنا بالقضايا الطبيعية يزداد باستمرار كلّما تظافرت التجارب، وأكّدت باستمرار صدق القضية وموضوعيتها.

٣ ـ إن قضايا العلوم الطبيعية وإن كانت تستبطن تعمياً وتجاوزاً عن حدود التجربة ولكن هذا التجاوز المستبطن لا يتعدّى حدود عالم التجربة، وإن تعدّى نطاقها الخاص. فنحن حين نقرر أنّ الماء يغلي لدى درجة معيّنة من الحرارة، نتجاوز المياه التي وقعت في نطاق تجاربنا الخاصة إلى سائر المياه في هذا الكون، ولكننا إذا اجتزنا عالم التجربة، وتصورنا عالماً آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه، فمن الممكن أن نتصور الماء في ذلك العالم وهو لا يغلي عند تلك الدرجة المعيّنة من الحرارة، ولا نجد مسوغاً لتعميم القضية القائلة:

بأنّ الماء يغلي عند درجة معيّنة لذلك العالم الآخر، وهذا يعني أنّ التعميم في تلك القضية إنّما كان في حدود العالم الخارجي الذي وقعت التجربة فيه. وعلى عكس ذلك القضايا الرياضية، فإنّ الحقيقة الرياضية القائلة: إن ٢ × ٢ = ٤ صادقة على أي عالم نتصوره! ولا يمكننا أن نتصور عالماً تنتج فيه عن مضاعفة الإثنين خمسة، ومعنى ذلك أنّ التعميم في القضية الرياضية يتخطّى حدود الكون المعاش ويشمل كل ما يمكن أن يعترض من أكوان وأفراد.

هذه فروق ثلاثة بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية جعلت المنطق التجريبي في مشكلة، لأنّه مطالب بتفسيرها مع أنّه يعجز عن ذلك ما دام يؤمن بأنّ القضايا الرياضية والطبيعية جميعاً مستمدة من التجربة بطريقة واحدة، ولأجل ذلك اضطرّ المنطق التجريبي لفترة من الزمن أن يعلن المساواة بين القضية الرياضية والطبيعية، وينزل قضايا الرياضة عن درجة اليقين! الأمر الذي يجعل الحقيقة القائلة أن ١ + ١ = ٢ قضية احتمالية في رأي التجريبيين، تحمل كل نقاط الضعف المنطقية التي تشتمل عليها الطريقة العلمية في الاستقراء، أي طريقة التعميم وتجاوز حدود التجربة.

وكان هذا الإعلان والقول من المنطق التجريبي من أكبر الأدلة ضدّه، ومن الشواهد التي تدينه وتثبت فشله في تفسير المعرفة البشرية، بينما لم يكن المنطق العقلي مضطراً إلى التورط فيما وقع فيه المنطق التجريبي، لأنّ المنطق العقلي نظراً إلى إيمانه بوجود معارف قبلية سابقة على التجربة، أمكنه أن يفسر الفروق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية، بل قضايا الرياضة مستمدة من معارف سابقة على التجربة، وقضايا الوجود في الطبيعة مستمدة من التجربة، وما دامت طريقة المعرفة مختلفة فيهما فمن الطبيعي أن تختلفا في طبيعة المعرفة ودرجتها.

وبقي المنطق التجربي يعاني هذه المشكلة أو هذا النقص في تفسير المعرفة، حتى حاول المناطقة الوضعيون المحدثون أن يسدوا هذا النقص ويعالجوا تلك المشكلة علاجاً واقعياً قائماً على أساس الاعتراف بالفرق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية، بدلاً عن التهرب من هذه الحقيقة وإنكارها كما كان يصنع المنطق التجربي.

ويتلخّص موقف المنطق الوضعي في القول: بأن مرد الضرورة واليقين في القضايا الرياضية إلى كونها قضايا تكرارية لا تخبر عن شيء إطلاقاً، فيقيننا بأن ٢ + ٢ = ٤ ليس نتيجة لوجود خبر مضمون الصحّة ومؤكد التطابق مع الواقع في هذه القضية الرياضية وإنّما هو نتيجة لخلو هذه القضية من الإخبار وكونها تكرارية.

ولكي تتضح فكرة الموقف يجب أن نشير إلى معنى القضايا الإخبارية والتكرارية.

فإنّ المنطق الوضعي يقسم القضايا إلى قسمين:

أحدهما: القضايا الإخبارية وهي: كل قضية تتحفنا بعلم جديد وتصف الموضوع بوصف لم يكن مستبطناً في الموضوع نفسه، فإنّ الانسان مثلاً بوصفه إنساناً ليس معناه أنّه يموت، وسقراط بوصفه إنساناً معيّناً لا يعني أنّه أستاذ إفلاطون، فإذا قلنا أن كل انسان يموت أو أن سقراط أستاذ إفلاطون كنّا نقرر بذلك وصفاً جديداً للانسان غير مجرد أنّه إنسان، ووصفاً جديداً لسقراط غير مجرد أنّه سقراط وبذلك تكون القضية إخبارية تركيبية.

والقسم الآخر: القضايا التكرارية، وهي: كل قضية تكرر عناصر الموضوع بعضها أو كلّها، فلا تضيف إلى علمنا به شيئاً جديداً سوى إبرازها

لتلك العناصر، بحيث تصبح مذكورة ذكراً صريحاً بعد أن كانت متضمنة، نظير قولك: الأعزب ليس له زوجة، فإن هذا الوصف السلبي متضمن في كلمة الأعزب، لأنّ الأعزب هو عبارة عمّن لا زوجة له من الرجال، فلم تضف هذه القضية إلى علمنا بالأعزب علماً جديداً وبذلك تكون قضية تكرارية.

ففيما يتصل ببحثنا الذي نعالجه الآن يحاول المناطقة الوضعيون من التجريبيين: أن تدرج قضايا الرياضة كلّها في القضايا التكرارية، ويفسر الضرورة واليقين فيها على أساس خلوها عن الإخبار وعقمها عن إعطاء معرفة بالموضوع. ففي الحقيقة الرياضية القائلة أن ١ + ١ = ٢ لا نجد إلّا تكراراً عميقاً، لأن ٢ رمز يدل على نفس ما يدل عليه ١ + ١، فقد استخدمنا في هذه القضية رمزين متكافئين يدلّان على عدد معيّن، وقلنا أن أحدهما يساوي الآخر، فهو في قوة قولنا أن ٢ = ٢، وكذلك الأمر في القضية الهندسية القائلة أنّ المربع له أربعة أضلاع، فإنّ الوصف مستبطن في الموضوع، فتكون العملية في القضية عملية اجترار من الموضوع، لا عملية تركيب بين الموضوع ووصف جديد.

وهذه الفكرة القائلة: بأنّ القضايا الرياضية مجرد تكرار ليست صحيحة في رأينا، لأن عدداً من القضايا الرياضية لا يمكن ادعاء ذلك فيها، فمثلاً القضايا القائلة أنّ الخط المستقيم أقصر خط يصل بين نقطتين، لا يمكن القول بأنّها قضية تكرارية بل هي قضية إخبارية تركيبية، لأنّ (الخط المستقيم) وهو موضوع القضية صفة كيفية، و(أقصر خط) وهو الوصف الذي منحته

القضية إيّاه صفة كمّيّة، والصفة الكمّيّة ليست مستبطنة في الصفة الكيفية، فالقضية إذن إخبارية وكذلك قولنا (٢ نصف ٤)، إذ نواجه صفتين مختلفتين، فإن مفهوم النصف يختلف عن مفهوم العدد (٢)، فيكون الحكم بأحدهما على الآخر تركيباً وإخباراً، لا تكراراً واجتراراً.

ولا نريد في مجالنا المحدود هذا أن نتوسع في نقد هذه الفكرة، وإنّما نريد أن نتناولها بالنقد بالقدر الذي يتصل بموضع البحث، أي نريد أن نعرف مدى نجاح هذه المحاولة الوضعية لإنقاذ المنطق التجربي من المأزق الذي تورط فيه. إذا سلّمنا افتراضاً أنّ القضايا الرياضية تكرارية كلّها، فهل يكفي القول بذلك لحل المشكلة وتفسير الفرق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية على أساس المنطق التجريبي؟

ونجيب على ذلك بالنفي، لأن من حقّنا أن نطالب المنطق التجريبي بتفسير الضرورة واليقين في القضايا التكرارية.

ولنأخذ القضية التكرارية النموذجية القائلة: بأن (أ) هي (أ) فإن مرد اليقين بهذه القضية إلى الإيمان بمبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ القائل: أنّ النفي والإثبات يستحيل اجتماعهما. لأنّنا لو لم نؤمن بهذا المبدأ، لكان من الممكن أن لا تكون هي «أ» وإنّما كانت «أ» على أساس استحالة اجتماع النقيضين في وقت واحد.

وإذا عرفنا: أن مبدأ عدم التناقض هو أساس الضرورة واليقين في القضايا التكرارية، فما هو تفسير الضرورة واليقين في نفس هذا المبدأ بالذات؟

ولا يمكن للمنطق الوضعي أن يجيب على ذلك: بأن هذا المبدأ يشتمل على قضية تكرارية أيضاً، لأنّ القضية التي يعبِّر عنها المبدأ، إخبارية وليس

تكرارية، والاستحالة التي يحكم بها، ليست مستبطنة في اجتماع النقيضين؛ بمعنى أنّنا حين نقول: اجتماع النقيضين مستحيل، لا نستخرج هذه الاستحالة من نفس مفهوم اجتماع النقيضين، لأنّها ليست من عناصر هذا المفهوم، ولهذا كان قولنا ذلك يختلف عن قولنا: اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين. وهذا الفارق المعنوي بين القولين، يبرهن على أنّ القول الأوّل ليس مجرد قضية تكرارية.

وما دام مبدأ عدم التناقض قضية إخبارية تركيبية، فالمشكلة تعود من جديد لأنّ المنطق التجريبي مطالب عندئذ بتفسير الضرورة واليقين في هذه القضية الإخبارية. فإن زعم أن هذه القضية الإخبارية مستمدة من التجربة، كسائر المعارف الرياضية الطبيعية، أصبح عاجزاً عن تفسير الفرق بينها وبين القضايا الطبيعية. وإذا اعترف المنطق التجريبي، بأن مبدأ عدم التناقض يعبِّر عن معرفة عقلية سابقة على التجربة، ويستمد ضرورته من طابعه العقلي الأصيل، كان هذا يعني هدم القاعدة الأساسية في المنطق التجريبي وإسقاط التجربة عن وصفها المصدر الأساسي للمعرفة البشرية.

وهكذا تبقى قصّة اليقين في القضايا الرياضية على أساس المنطق التجريبي معلقة.

دراسات قرآنية

١ ـ دروس من القرآن الكريم

٢ ـ العمل الصالح في القرآن

٣ ـ الحرِّيّة في القرآن

دروس من القرآن الكريم

أستميح الأضواء عذراً إذا ما تمردت على إرادتها شيئاً ما وحاولت أن أُقدِّم لقارئي الكريم على صفحاتها درساً من القرآن ـ لا دراسة له ـ، درساً يرتبط كل الارتباط بواقعنا وحياتنا كدعاة للإسلام أو كمدعوين للقيام بأعباء أضخم رسالة إلى الانسانية جمعاء.

فقد طلبت منِّي الأضواء أن أكتب لها بحثاً في القرآن أو دراسة لجانب من جوانبه الكثر التي تكون بمجموعها خصائص الكتاب السماوي، غير أنِّي تلقيت طلبها العزيز وأنا في غمرة من الأشغال المتنوعة التي تعوقني عن الاستجابة لهذا الطلب وإن كان عزيزاً علي، غير أنِّي قلت في نفسي وأنا أُفكِّر في الاعتذار: لئن كانت الدراسة القرآنية بحاجة إلى كثير من الوقت وقسط كبير من الفراغ ومحاولة غير يسيرة للاندماج مع القرآن في أحد جوانبه المشرقة الكثيرة، فإن استمداد الدرس الاجتماعي لواقع حياتنا من القرآن الكريم عمل يسير لا يتطلّب مزيداً من الجهد ولا انصهاراً قرآنياً عميقاً، فإن دروس القرآن متناثرة في كل آيات القرآن الكريم تلقي أضواء متنوعة في طريق الانسانية إلى الحق والعدل والخير، وتكشف الستار عن أسرار النفس البشرية ونقاط ضعفها وقوتها وما تعتمل في أعماقها من عمليات الخير وعمليات الشر وما هو السبيل إلى تنمية تلك واستئصال هذه، فلماذا إذن لا

أحاول أن أكتفي بدرس من القرآن عن دراسة له؟ قلت هذا في نفسي وأنا أقرأ في سورة التوبة قوله تبارك وتعالى:

﴿يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَن نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا ٱللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَـالِمِ ٱلْـغَيْبِ وَٱلشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

فما تمالكت أن وقفت عند هذه الآية الكريمة وقطعت قراءتي لعلّي أنطلق منها في الدرس القرآني الذي اعتزمته.

إنّ القرآن الكريم يقطع في هذه الآية الملتهبة العذر على المعتذرين ولا يسمح للنبي بوصفه التعبير الأعلى عن الداعية للاسلام أن يستمع بعد رجوعه من إحدى معاركه الجهادية إلى اعتذار المعتذرين الذين تخلّفوا عن موكب الدعوة ونكصوا عندما دقت الساعة وأزف الخطر مهما كان لون الاعتذار وأسلوبه.

عشت هذه الآية لحظة واستنشقت جوها الروحي المرتفع وتجاوبت بكل كياني ومشاعري مع تصميمها الهائل بقضية الدعوة عن مستوى الإصغاء إلى نفاق المنافقين ودجل المثبطين وتقاعس المصلحين، وقلت: فليكن هذا هو درسنا من القرآن في هذه المرّة ولنتعلّم على يد القرآن ما هي تلك الأعذار التي يمليها الضعف البشري على المتخلفين عن موكب النور وكيف نجابه تلك الأعذار.

ونحن حين نستعرض الأعذار التي يكشف القرآن الستار عن زيفها ويفضح سرّ جذورها، نجد أنّ الأعذار بالأمس هي الأعذار اليوم لا تختلف

في جوهرها ومضمونها الروحي وميوعتها ودوافعها الأنانية. كما أنّ الدعوة اليوم كالدعوة بالأمس في محنتها بذوي الأعذار والمثبطين ومصيبتها بهم في كلا الحالين، فهي إن سجّلت نصراً في إحدى معاركها قال المثبطون: إنّا كنّا معكم ﴿ولئن جاء نصر من ربّك ليقولنّ إنّا كنّا معكم أوليس الله بأعلم بما في صدور العالمين﴾ وإن منيت بخسارة قال المثبطون: قد أنعم الله علينا إذ لم نكن معهم ﴿وإن منكم لمن ليبطئن فإن أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله علي إذ لم أكن معهم شهيدا﴾.

يعتذر المعتذرون بطول الطريق: ﴿لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لاتّبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنّهم لكاذبون﴾.

هذا العذر نفسه يردده المثبطون والمتقاعسون اليوم ويصوغونه في إطار من الواقع المعاش.

يقولون: أن طريق الدعوة شائك وطويل لا أمل في اجتيازه بجهد محدود، ولا ضمان للتغلب على صعابه وعقباته المنتشرة على طول الطريق بل هو من الطول والامتداد ما لا يتيح للداعية وهو في مستهل الطريق أن يتبيّن معالمه إلى الأخير أو أن يمد ببصره إلى نهاية الطريق، فكيف نسلك طريقاً مظلم النهاية شائك الدرب أوسع امتداداً من أبصارنا وقدرتنا على الاستيعاب.

الطريق طويل لأن ميوعة الأُمّة انحدرت إليها، وغرابة المعطيات الإسلامية اليوم على أفكارها وعقولها التي تعودت الابتعاد عن الاسلام في واقع الحياة والاستعمار الغاشم الداهية الذي يقف للأُمّة بالمرصاد والحضارة الغربية بكل حماتها ودعاتها حواجز في الطريق لايمكن للداعية تذويبها

والتغلب عليها.

إنّ الطريق طويل والشقة بعيدة، لو كان سفراً قاصداً، لو كان عرضاً قريباً، لو كان طريقاً قصيراً وغايات محدودة على مرمى البصر لكان للعمل مجال.

الطريق طويل، هذا ليس فيه شك، غير أنّه لا يعني بالنسبة للدعاية إلى الله وشرعه شيئاً لأنّ المسلم لا يستهدف من دعوته مكسباً مادياً يواتيه في نهاية الطريق وجائزة عاجلة يكلل بها جهاده في لحظة النصر ليزهد في طريق طويل قد لا يصل إلى آخره ولا يسير فيه إلّا خطوات، وإنّما الهدف الحقيقي للمسلم من عمله في سبيل الله ثوابه تعالى (ورضوان من الله أكبر) ولا أعرف هدفاً جهادياً يمكن ضمانه للمجاهدين وتأكيد فوزهم به كهذا الهدف بقطع النظر عن طول الطريق وقصره ومشقته ويسره واجتيازه وعدمه، فليست المسألة من وجهة نظر السماء إلّا مسألة طاعة يحسن العبد فيها نيّته لربّه فيجازيه على ذلك سواء تمثلت الطاعة في الخطوة الأخيرة، الأخيرة من الطريق أو في أي خطوة أُخرى من هذا الطريق الطويل الطويل **﴿ذلك بأنّهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفّار ولا ينالون من عدو نيلاً إلّا كتب لهم به عمل صالح إنّ الله لا يضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلّا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يعملون﴾**.

والطريق شائك ولا شك في ذلك، ومَن قال أنّه ليس بشائك وهو طريق صنع الأُمّة من جديد وإعادتها إلى مركزها القرآني الذي انحرفت عنه. إنّه طريق بناء الإنسانية كلّها وتصميمها في قوالب السماء ولكن الشوك وإن أدمى الأيدي التي تحاول اقتلاعه إلّا أنّه يرضخ في النهاية للإرادة القويّة والتصميم

الثابت.

إنّ الصعاب التي تواجه الدعوة الإسلامية واجهت كل دعوة انـقلابية في التاريخ، فلو أنّها كانت صعاباً قاهرة لجمد التاريخ، بل لقد واجهت الصعاب الدعوة الاسلامية في مطلعها، فلو أن أحداً كان يتنبأ لحـظة اختفاء الرسول الأعظم ﷺ في الغار والعيون منتشرة في الصحراء للتفتيش عـنه والقـضاء عليه، لو أن أحداً تنبأ في هذه اللحظة بأن هذا الطريد الشريد الوحيد سوف يصل في طريقه إلى عواصم القياصرة والأكاسرة ويغزو العالم المتحضر كلّه ويحدث أعظم انقلاب عرفه التاريخ لقال المثبطون عن هذا المتنبئ: أنّه مجنون.

وما هو بمجنون.

إي والله ليس بمجنون، إن هو إلّا ذكر للعالمين ولتعلمنّ نبأه بعد حين.

العمل الصالح في القرآن

﴿أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام، كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله، لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين﴾.

﴿ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله، شاهدين على أنفسهم بالكفر، أُولئك حبطت أعمالهم وفي النار هم خالدون﴾.

﴿إنّما يعمر مساجد الله مَن آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلّا الله، فعسى أُولئك أن يكونوا من المهتدين﴾.

﴿مَن عمل صالحاً فلنفسه ومَن أساء فعليها، ثمّ إلى ربّكم ترجعون﴾.

﴿إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرّحمٰن ودّاً﴾.

* *

لسنا نريد ـ ونحن نعيش لحظة في ضوء هذه الآيات الكريمة ـ أن ندرس قيمة العمل في نظر الاسلام من وجهة النظر الاقتصادية، أو أن نبحث عن موقف الاسلام من الطابع البضاعي للعمل في السوق الرأسمالية، التي يعرض فيها الأُجراء أعمالهم بوصفها بضاعة تباع وتشرى، وتخضع لقوانين العرض والطلب كسائر السلع السوقية.

لا نريد ان نتناول شيئاً من هذا، وإنّما نتركه لمجاله الأوسع في كتاب (اقتصادنا)، لأنّ الآيات الكريمة التي نقف في ظلالها الوارفة هذه اللحظات، ونريد أن نستلهم مدلولات بحثنا هذا منها .. لا تكشف عن الوجه الاقتصادي للعمل في نظر الاسلام، وإنّما تعبر عن مقياس أعلى وأرفع وأكثر شمولاً للعمل الانساني بصورة عامّة، ولا تختص بذلك النوع المأجور من العمل الجدير بالدرس الاقتصادي الخالص.

فنحن إذن إزاء تقدير الاسلام لقيمة العمل ـ أي عمل ـ من وجهة النظر الانسانية والقيم الخلقية التي يؤمن بها، لا من وجهة النظر الاقتصادية التي تعالج طبيعة العمل المأجور، ودوره الخلقي في الإنتاج ونصيبه العادل من التوزيع. وبكلمة أُخرى: ندرس الآن تسعيراً أخلاقياً للعمل البشري، لا تسعيراً اقتصادياً.

فما هو العمل الانساني الجدير بالإعجاب والاحترام؟، أو ما هي المقاييس التي يجب اتباعها في سبيل الكشف عن قيمة هذا العمل أو ذاك، ومدى أهميته ودرجة احترامه من الناحية الخلقية والمعنوية؟؟.

هذا هو السؤال الذي نريد الجواب عليه من ناحية الاسلام، ونحاول الحصول على هذا الجواب من خلال الحقيقة التي تقررها الآيات الكريمة التي استمعنا إليها في فاتحة هذا المقال، بالقدر الذي يتناسب مع درجة البحث بوصفه مقالاً محدوداً.

والواقع أنّ الجواب على هذا السؤال من أي مذهب، إنّما ينبثق عن نوعية المفاهيم الخلقية التي يتبناها هذا المذهب. وهذه المفاهيم تحددها بدورها طبيعة الأهداف العامّة التي يرمي المذهب إلى تحقيقها. ويتكوّن من مجموعها

المثل الذي يسعى نحو ايجاده أو تصعيد البشرية إلى مستواه.

* *

فالحضارة الرأسمالية - بوصفها ذات مذهب يعنىٰ بالمصالح الحياتية للمجتمع، والجوانب الموضوعية من علاقات أفراده بعضهم ببعض -: ترى أن كل عمل يحقق مصلحة للمجتمع، ويساهم في تأكيد المظهر الخارجي والاجتماعي للعلاقات بين الأفراد، وإقامتها على أساس من الحرِّيّة والمنفعة المتبادلة .. فهو عمل شريف جدير بالاحترام وفقاً لمدى توفر هذه العناصر الخيرة فيه. وكلّما كانت الثمار التي يؤتيها في الحقل الاجتماعي والحياتي العام أكثر، كان العمل أرفع قيمة وأعظم مجداً في هذا الحساب الخلقي، أي أنّ العمل يقاس بمنافعه التي تنشأ عنه لا بدوافعه النفسية التي ينشأ العمل نفسه عنها. وحينما طغى الاتجاه النفعي في الحضارة الرأسمالية أصبح يعد كل عمل يسير في هذا الاتجاه نبيلاً، حتّى اعتبر رجل الأعمال محسناً مهما كانت دوافعه الأنانية ومشاعره الخاصّة، كما لاحظ بحق الدكتور الكسيس كارل.

فالثري النبيل يحسن صنعاً في العرف الرأسمالي إذا أشاد مدرسة، أو تبرع بمعونة الشتاء للفقراء المنكوبين، أو أقرض الدولة في أزمة من أزماتها قرضاً دون فائدة .. غير أن عمل هذا الثري لن يصل إلى درجة العمل البطولي، الذي ينفقه قائد سياسي محنك في سبيل تحرير بلاده من الأسر السياسي، وإعادة كرامتها المغتصبة إليها، لأنّ الجانب الموضوعي لهذا العمل أضخم ومنفعته في حياة الناس أكبر.

ودون هذا أو ذاك تلك الأعمال الضيقة في مفعولها التي لا تعالج إلّا حاجة آنية محدودة، كحاجة هذا الأعمى الذي يتخبط في طريقه فيخفق قلبك شفقة

عليه فتأخذ بيده لترشده إلى الاتجاه الذي يريده .. فهذا عمل نبيل أيضاً ولكنه لا يصل إلى مستوى تلك الأعمال في مقاييس الأخلاق الرأسمالية، ما دام لا يتمخض عن نتائج مماثلة في أهميتها وضخامتها.

* * *

وأمّا الماركسية: فهي تتفق مع هذا إلى حد ما وتختلف عنه بعض الاختلاف. فهي ترى أنّ الصراع الطبقي في داخل كيان المجتمع يجعل مصالح المجتمع متناقضة، فهناك مصالح تدافع عنها الطبقة القديمة التي بدأت تفقد ضرورتها التاريخية وتعرقل القوى المحركة للتاريخ، وهناك بإزائها مصالح أُخرى للطبقة أو الطبقات الجديدة التي نمت جرثومتها على مرّ الزمن، حتى اكتملت ووقفت على قدميها تصارع الطبقة القديمة وجهاً لوجه، وتطالب بحقوقها ومصالحها.

فالمسألة إذن ـ باستثناء بعض الأعمال الفردية ـ ليست مسألة عمل نافع وعمل غير نافع، بل مسألة عمل نافع للطبقة الجديدة وعمل لا ينفعها أو يعارضها. فكل عمل يحقق مصلحة ومكسباً للطبقة الجديدة فهو عمل مجيد يساهم في تطوير التاريخ، وكل عمل يحقق مصلحة الطبقة القديمة ويعمق وجودها الاجتماعي ويطيل من فترة صِراعها واحتضارها .. فهو عمل رجعي دنيء ما دام لا يتفق مع الأهداف العليا التي تؤمن الماركسية بضرورة تحقيقها، وهي انتصار الطبقة الجديدة وسحق الطبقة القديمة التي تعارض في زحف التاريخ إلى الأمام. فالمصلحة والمنفعة الطبقية التي يحققها العمل هي المقياس الخلقي والأساس في تسعير العمل من الناحية المعنوية.

ولأجل ذلك قال لينين كلمته المشهورة: «لا وجود عندنا للآداب المعتبرة

فوق المجتمع، إنّها لأُكذوبة سافرة، فالآداب خاضعة عندنا لمنفعة نضال الطبقة العمالية».

وأمّا الإسلام: فهو يختلف في دراسته للمسألة، وفي النظرة التي يتبنّاها عمّا مرّت بنا من نظرات. ومرد هذا الاختلاف إلى الفروق الجوهرية بين الأهداف العالية التي يرمي الاسلام إلى تحقيقها ويستوحي منها مفاهيمه الخلقية، وبين الغايات المحدودة التي تستهدفها مجتمعات رأسمالية ومادية.

فالإسلام يهتم بدوافع العمل لا بمنافعه، ويرى أنّه يستمد قيمته من الدوافع لا من المنافع، فلا عمل إلّا بنيّة، وما لم تتوفر النيّة الصالحة لا يكون العمل صالحاً مهما كانت منافعه التي تنشأ عنه. لأنّ الإسلام لا ينظر إلى المظهر الخارجي للعلاقات الاجتماعية فحسب، ولا يعنى بالجانب الموضوعي من التعايش الاجتماعي وحياة الناس فقط، إيماناً منه بأن هذا الجانب وذلك المظهر ليس إلّا صورة عن حقيقة أعمق وأخطر تعيش في داخل الإنسان. وما لم يتمكن المذهب من كسب تلك الحقيقة وتطويرها وصبها في قالبها الخاص، لا يستطيع أن يمتلك القيادة الحقيقية في المجتمع. فليس المهم في نظر الإسلام: أن يصنع علاقات اجتماعية بين الناس ذات جانب موضوعي نظيف، أي ذات منافع وفوائد في الحقل الاجتماعي، وإنّما المهم أن يصنع إنساناً نظيفاً ويشيد علاقات نابعة من جوانب ذاتية مشرقة.

وبكلمة واحدة: أنّ الإسلام يريد أن يصنع الانسان نفسه صنعاً اسلامياً، فهو يتبنّى لأجل ذلك تربية هذا الانسان، ويستهدف قبل كل شيء تكوين محتواه الداخلي والروحي وفقاً لمفهومه، بينما تتخلى الرأسمالية عن هذه الوظيفة

الأساسية وتترك الانسان ليصنع نفسه بنفسه، وتكتفي بتنظيم العلاقات بين الناس وتهتم بالنتائج والمنافع دون الدوافع الفكرية، والأرصدة الروحية التي تختفي وراء تلك العلاقات وتنعكس فيها.

وهكذا نجد: أنّ الإسلام يقيس قيمة الأعمال بالدوافع والمقدّمات والإطارات الفكرية العامّة التي تختمر بذرة العمل ضمن نطاقها، بينما يقيس غيره قيمة الأعمال بالنتائج والمنافع والمجالات الحياتية التي يساهم العمل في إصلاحها.

فالإطار الفكري العام الذي يقرره الاسلام هو: الإيمان بالله واليوم الآخر. والدوافع هي: العواطف والميول الخيرة التي تنسجم مع هذا الإطار العام، وتندمج معه في وحدة روحية يتكوّن منها الانسان المسلم. والعمل الصالح هو: العمل الذي ينبثق عن هذه العواطف والميول ضمن الإطار العام.

وعلى هذا الأساس رفض القرآن رفضاً باتاً إمكان المقايسة والمقارنة: بين العمل الذي يحققه الانسان ضمن الإطار الإيماني العام، مندفعاً بالميول والدوافع الإلهية التي يحددها هذا الإطار. وبين العمل الذي يوجد بعيداً عن ذلك الإطار وينبثق عن ميول ودوافع أُخرى. فإن هذا العمل لا يمكن أن يقارن في المفهوم القرآني بذلك العمل، مهما كانت نتائجه ومنافعه: **﴿أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر، وجاهد في سبيل الله، لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين﴾**.

وقد جاء في تفسير الآية الكريمة وسبب نزولها: أن شيبة بن عبدالدار والعباس بن عبدالمطلب افتخرا بعملهما الاجتماعي في حماية الكعبة ورفادة الحاج، فقال شيبة: في أيدينا مفاتيح الكعبة فنحن خير الناس بعد رسول

الله، وقال العباس: في أيدينا سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام فنحن خير الناس بعد الرسول، ومرّ بهم أمير المؤمنين علي عليه السلام وهما في فورة عاطفية، فحدّثاه بحديثهما معبرين بذلك عن مقاييس الجاهلية ومفاهيمها الخلقية، فابتدرهما هذا الرجل القرآني المدرّب على مفاهيم القرآن واستيعابها في واقع الحياة قائلاً: ألا أدلّكما على مَن هو خير منكما؟ قالا له: ومَن هو؟ فقال: هو الذي أدخلكما في الاسلام وآمن بالله وجاهد في سبيله. ولم يرق هذا للعباس وشيبة فاحتكموا عند النبي صلى الله عليه وآله، فأنزل الله الآية المباركة ليؤكّد أنّ العمل في إطار الإيمان وبدافع إلهي لا يمكن أن يقارن بأي عمل آخر خارج هذا النطاق مهما بدا عظيماً، لأن قيمة العمل تنبثق من إطاره ودوافعه لا من مظهره الخارجي ونتائجه.

ولأجل هذا أيضاً حرّم الإسلام الرِّياء، واعتبر العبادة التي يجردها العابد عن الإطار الإيماني والدوافع الإلهية جريمة وشركاً، مهما كان أثرها في المجتمع أو لونها الظاهري. فليس من الغريب ـ بعد هذا ـ أن ينقلب عمران المسجد عملاً باطلاً وساقطاً، حين يكون هذا العمران بعيداً عن الإطار والدوافع الإيمانية، كما نجد في قوله تعالى: ﴿ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر، أُولئك حبطت أعمالهم وفي النار هم خالدون، إنّما يعمر مساجد الله مَن آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلّا الله، فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين﴾.

وكذلك حثّ الإسلام على صدقة السر والتكتم ببعض ألوان البرّ، حرصاً منه على توفير المقومات الأساسية للعمل الصالح، فهو يطلب من الفرد أن يبتعد بعمله الصالح عن مجالات الإغراء ليتأكد من صلاحه وسلامة رصيده الروحي ومدلوله النفسي، بينما نجد المجتمعات الغربية أو غير الإسلامية في

سلوكها الحياتي والنفسي تحشد كل وسائل الإغراء لدفع الناس إلى الأعمال المفيدة، حتى يفقد العمل المفيد كل قيمة خلقية في ضجّة الإغراء المحموم. والسبب في هذا أنّها لا تملك دوافع روحية حقيقية كالدوافع التي يملكها المجتمع الإسلامي الصحيح، الذي يؤمن بربّه ومعاده وارتباط الدنيا بعالم الآخرة. ومن هنا كانت القيم الخلقية مرتبطة تاريخياً بالدين منذ أبعد أدوار الحضارة البشرية إلى يومنا هذا.

وفي هذا الضوء الإسلامي قد يكون العمل الضئيل التافه في مظهره الاجتماعي أرفع وأسمى من عمل جبار يدوي له التاريخ، قد تكون هذه الخفقة التي يخفق بها قلبك شفقة على الأعمى حين تجده يتسكع الطريق فتأخذ بيده لترشده السبيل طلباً لرضا الله .. أفضل ألف مرّة من تضحية يترتب عليها أهم المصالح الاجتماعية، يدفعك إليها دافع من الدوافع المادية بعيداً عن الإطار الاجتماعي العام .. ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين﴾.

وبهذا يفتح الإسلام السبيل أمام أي فرد ـ مهما كانت إمكاناته وقدرته على النفع الاجتماعي والعمل النافع ـ للارتقاء إلى أسمى درجة في سلّم النفس البشرية ومراحل كمالها الروحي، ويفرض على المجتمع أن يقيم تقديراته للأشخاص على مقدار ما تكشف عنه الأعمال من أرصدة روحية ونفسية، لا على المظاهر الخلابة الخاوية مهما بدت عظيمة.

وقد يتبادر إلى بعض الأذهان: أنّ العرف غير الإسلامي في تقدير الأعمال أكثر واقعية من العرف الاسلامي الذي يقرِّره القرآن، لأنّ المهم قبل كل شيء

توفير مصالح المجتمع وحماية هذه المصالح. فكل عمل كان يواكب هذا الهدف فهو عمل مجيد من مصلحتنا جميعاً أن نقدره ونمجده لنشجع على الإتيان بمثله، وماذا يهمنا ـ بعد أن نصل عن طريقه إلى مكاسب موضوعية ـ الدافع الذي يختفي وراءه والظروف النفسية التي اكتنفت تصميم العامل على العمل ؟!، إنّ الشيء الجدير بالتقدير حقّاً هو أن يشيد الغني مدرسة لأبنائنا، لأن هذا التقدير والإعجاب سوف يشجعه في عمله فتتضاعف مكاسبنا، ولا يهمنا أن يكون لهذا الغني طمع شخصي يدفعه، ما دام هذا الطمع يدفعه إلى فعل الخير وخدمة المجتمع.

ولكن نظرة سطحيّة كهذه ـ تقف عند ظواهر الأعمال ولا تغوص إلى الأعماق ـ تختلف مع طبيعة الرسالة الإسلامية من ناحية، ومع مفهوم الاسلام من الارتباط الكامل بين العمل ورصيده الروحي والفكري من ناحية أُخرى.

فمن الناحية الأُولى: ليس الاسلام مجرد تنظيم للسلوك الخارجي، وإنّما هو رسالة تهدف إلى صنع الانسان قبل كل شيء ومنحه الحياة الجديرة به ﴿يا أيُّها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم، واْعلموا أنّ الله يحول بين المرء وقلبه وأنّه إليه تحشرون﴾.

فالإسلام يريد أن يعطي للانسان حياة لا سلوكاً فحسب، ولا يمكن لرسالة هذه طبيعتها أن تترك المحتوى الداخلي للانسان وتنظر إليه من مظهره الخارجي فحسب.

ومن الناحية الأُخرى: ينظر الإسلام إلى العمل بوصفه التعبير الخارجي عن الإطار الروحي والجو الفكري الذي نمت فيه بذرة العمل، فلا يمكن أن يجرد عن طابع ذلك الإطار ومزاج ذلك الجو. ولا ينكر الاسلام بطبيعة الحال:

أنّ العمل الذي ينشأ عن إطارات وفي أجواء فكرية وروحية غير صالحة قد يكون عملاً مفيداً ونافعاً، بالرغم من كونه عملاً ناشئاً عن طمع شخصي أو غرض خبيث .. ولكننا إذا سمحنا لتلك الإطارات والأجواء غير الصالحة أن تنمو وتترعرع، في ظل قيم ومقاييس خلقية كهذه التي تسود العرف غير الإسلامي .. فمن يضمن لنا أنّها سوف تدفع الفرد إلى العمل المفيد والنافع دائماً؟! وكيف يمكن أن نترقب حينئذ هذا العمل المفيد والنافع إذا كان يتعارض مع مصالح الفرد الخاصّة وأغراضه العاجلة؟!

وهكذا نعرف أن ربط العمل بالمحتوى الداخلي هو الطريقة الواقعية التي تضمن استمرار العمل المفيد وتنميته والتشجيع عليه.

الحرِّيّة في القرآن

﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلّا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾ (آل عمران / ٨٥).

﴿زُيِّن للنّاس حبّ الشهوات من النِّساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضّة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسب المآب * قل أَأُنبِّئكم بخير من ذلكم للذين اتّقوا ربّهم جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد﴾ (آل عمران / ١٤ ـ ١٥).

﴿وسخّر لكم ما في السّموات وما في الأرض جميعاً منه﴾ (الجاثية / ١٤).

﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ (البقرة / ٢٩).

﴿لا إكراه في الدِّين قد تبيّن الرُّشد من الغي﴾ (البقرة / ٢٥٦).

* *

مفهوم الحرِّيّة من تلك المفاهيم التي تلتقي عندها مشاعر الناس جميعاً.

وهذه الصلة العاطفية التي تربط الانسان بالحرِّيّة ليست ظاهرة حديثة في تاريخ الانسانية، ولا من نتائج الكيانات الحضارية التي يعيشها الانسان

الرأسمالي والاشتراكي اليوم، وإذا استغلت بعض الحضارات الحديثة عاطفة الانسان تجاه الحرِّيّة إلى أبعد حدود الاستغلال، وإنّما تعبِّر هذه الصلة العاطفية عن عاطفة أصيلة في النفس البشرية تشع من كل ثنايا التاريخ، حتى تبدو قصّة الانسان نفسه، وكأنّها معركة تحرر وتحرير يخوضها على مرّ الزمن منذ أعماق التاريخ إلى يوم الناس هذا، بالرغم من اختلاف أشكال المعركة وألوانها وأهدافها وأساليبها باختلاف القيم الفكرية التي ترتكز عليها.

وهذه الظاهرة العاطفية العاملة نجد تفسيرها في جانب ثابت من تكوين الانسان وهو الإرادة، فالانسان مجهز ضمن تركيبه العضوي والنفسي بالإرادة، وهو لذلك يحب الحرِّيّة ويهواها، لأنّها تعبير عملي عن امتلاكه لإرادته وإمكان استخدامها لمصالحه، وكما يسوء الانسان أن يعطل أي جهاز من أجهزته عن العمل، يسوؤه بطبيعة الحال أن يشل جهازه الإداري بانتزاع الحرِّيّة منه.

غير أنّ الإنسان آمن منذ البدء بأنّ الحرِّيّة المطلقة لا يمكن أن توفر للفرد الاعتيادي الذي يعيش ضمن مجتمع مترابط، لأنّ الحرِّيّة المطلقة لكل فرد في المجتمع تصطدم بحرِّيّات الآخرين، وبالتالي يستقطب التناقض في الجهاز الاجتماعي، حتى يتفسخ، ولكي يحتفظ كل فرد بنصيب من حرِّيّته بعيداً عن تدخلات الآخرين، لا بدّ له أن يتنازل عن شيء منها، وينعكس هذا التنازل على الصعيد الاجتماعي في القوانين التي تشع لتنظيم المجتمع وضبط تصرفاته.

وهكذا تصبح الحرِّيّة المطلقة فكرة خيالية، حين يبدأ الانسان حياته الاجتماعية، ويصبح الشيء المهم هو تحديد النصيب الذي يجب أن يحتفظ به لكل فرد من الحرِّيّة.

وقد حرصت الحضارات الغربية الحديثة على تقليص هذا التحديد - تحديد الحرِّيّة - إلى أبعد الحدود، وتوفير أكبر نصيب ممكن من الحرِّيّة لكل فرد في سلوكه الخاص، وهذا النصيب هو القدر الذي لا يتعارض مع حرِّيّات الآخرين، فلا تنتهي حرِّيّة كل فرد إلّا حيث تبدأ حرِّيّات الأفراد الآخرين.

وليس من المهم بعد توفير هذه الحرِّيّة لجميع الأفراد طريقة استعمالها والنتائج التي تتمخض عنها وردود الفعل النفسية والفكرية لها، ما دام كل فرد حرّاً في تصرفاته وسلوكه وقادراً على تنفيذ إرادته في مجالاته الخاصّة، فالمخمور مثلاً حرّ وعليه أن يشرب ما يشاء من الخمر، ويضحي بآخر ذرّة من وعيه وإدراكه، لأن من حقّه أن يتمتع بهذه الحرِّيّة في سلوكه الخاص، ما لم يعترض هذا المخمور طريق الآخرين أو يصبح خطراً على حرِّيّاتهم بوجه من الوجوه.

وقد سكرت الانسانية على أنغام هذه الحرِّيّة، وأغفت في ظلالها برهة من الزمن، وهي تشعر لأوّل مرّة أنّها حطمت كل القيود، وأن هذا العملاق المكبوت في أعماقها آلاف السنين قد انطلق لأوّل مرّة، وأتيح له أن يعمل كما يشاء في النور دون خوف أو قلق.

ولكن لم يدم هذا الحلم اللذيذ طويلاً، فقد بدأت الإنسانية تستيقظ ببطء وتدرك بصورة تدريجية، ولكنها مرعبة أن هذه الحرِّيّة ربطتها بقيود هائلة، وقضت على آمالها في الانطلاق الانساني، الحرّة منها وجدت نفسها مدفوعة في عربة تسير باتجاه محدد، لا تملك له تعبيراً ولا تطويراً، وإنّما كل سلوتها وعزائها وهي تطالع مصيرها في طريقها المحدد: أن هناك مَن قال لها أن هذه العربة عربة الحرِّيّة بالرغم من هذه الأغلال وهذه القيود التي وضعت في يديها.

أمّا كيف عادت الحرِّيّة قيداً، وكيف أدّى الانطلاق إلى تلك الأغلال التي تجر العربة في اتجاه محدد محتوم؟!.

وكيف أفاقت الانسانية على هذا الواقع المر في نهاية المطاف؟!. فهذا كلّه ما قدّره الاسلام قبل أربعة عشر قرناً، فلم يكتف بتوفير هذا المعنى السطحي من الحرِّيّة للانسان الذي مني بكل هـذه التـناقضات في التـجربة الحـياتية الحديثة للانسان الغربي وإنّما ذهب إلى أبعد من ذلك، وجاء بمـفهوم أعـمق للحرِّيّة، وأعلنها ثورة تحريرية كبرى للانسان، ولكنهـا ليست ثـورة عـلى الأغلال والقيود بشكلها الظاهري فـحسب، بـل عـلى جـذورها النـفسية والفكرية، وبهذا كفل للانسان أرقى وأسمى أشكال الحرِّيّة التي ذاقها الانسان على مرّ التاريخ.

ولئن كانت الحرِّيّة في الحضارات الغربية تبدأ من التحرر لتنتهي إلى ألوان من العبودية والأغلال ـ كما سنعرف ـ فإنّ الحـرِّيّة الرحيبة في الاسلام على العكس فإنّها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى، لتنتهي إلى التحرر من كل أشكال العبودية المهينة: ﴿تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلّا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾.

أرأيت كيف يقيم القرآن التحرر من كل العبوديات على أساس الإقـرار بالعبودية المخلصة لله تعالى؟!

أرأيت كيف يجعل من علاقة الانسان بربّه الأساس المتين الثابت لتحرره في علاقاته مع سائر الناس ومع كل أشياء الكون والطبيعة؟

* * *

يبدأ الإسلام عمليته في تحرير الانسانية من المحتوى الداخلي للانسان نفسه لأنّه يرى أن منح الانسان الحرِّيّة ليس أن يقال له هذا هو الطريق قد أخليناه لك فسر بسلام، وإنّما يصبح الانسان حرّاً حقيقة حين يستطيع أن يتحكم في طريقه ويحتفظ لانسانيته بالرأي في تحديد الطريق ورسم معالمه واتجاهاته، وهذا يتوقف على تحرير الانسان قبل كل شيء من عبودية الشهوات التي تعتلج في نفسه لتصبح الشهوة أداة تنبيه للانسان إلى ما يشتهيه لا قوة دافعة تسخر إرادة الانسان دون أن يملك بإزائها حولاً أو طولاً، لأنّها إذا أصبحت كذلك خسر الانسان حرِّيّته منذ بداية الطريق، ولا يغيِّر من الواقع شيئاً أن تكون يداه طليقتين ما دام عقله وكل معانيه الانسانية التي تميزه عن مملكة الحيوان معتقلة ومبعدة عن العمل، ونحن نعلم أنّ الشيء الأساسي الذي يميِّز حرِّيّة الانسان عن حرِّيّة الحيوان بشكل عام أنّهما وإن كانا يتصرفان بإرادتهما غير أن إرادة الحيوان مسخرة دائماً لشهوته وإيحاءاتها الغريزية، وأمّا الانسان فقد زود بالقدرة التي تمكنه من السيطرة على شهواته وتحكيم منطقه العقلي فيها.

فسرّ حرِّيّته بوصفه انساناً إذن يكمن في هذه القدرة فنحن إذا جمدناها فيه واكتفينا بمنحه الحرِّيّة الظاهرية في سلوكه العملي ووفرنا له بذلك كل امكانيات ومغريات الاستجابة لشهواته كما صنعت الحضارات الغربية الحديثة فقد قضينا بالتدريج على حرِّيّته الانسانية، على حرِّيّته في مقابل شهوات الحيوان الكائن في أعماقه، وجعلنا منه أداة تنفيذ لتلك الشهوات حتى إذا التفت إلى نفسه في أثناء الطريق وجد نفسه محكوماً لا حاكماً ومغلوباً لا غالباً على أمره وإرادته.

وعلى العكس من ذلك إذا بدأنا بتلك القدرة التي يكمن فيها سرّ الحرِّيّة الانسانية فأنميناها وغذيناها وأنشأنا الانسان إنشاءً انسانياً لا حيوانياً وجعلناه يعي أن رسالته في الحياة أرفع من هذا المصير الحيواني المبتذل الذي تسوقه إليه تلك الشهوات وأن مثله الأعلى الذي خلق للسعي في سبيله أسمى من هذه الغايات التافهة والمكاسب الرخيصة التي يحصل عليها في لذاذاته المادية، أقول إذا صنعنا ذلك كلّه حتى جعلنا الانسان يتحرر من عبودية شهواته وينعتق من سلطانها الآسر ويمتلك إرادته فسوف نخلق الانسان الحر القادر على أن يقول لا أو نعم دون أن تكمم فاه أو تغل يديه هذه الشهوة الموقوتة أو تلك اللذّة المبتذلة.

وهذا ما صنعه القرآن حين وضع للفرد المسلم طابعه الروحي الخاص وطور من مقاييسه ومثله وانتزعه من الأرض وأهدافها المحدودة إلى آفاق أرحب وأهداف أسمى فلنستمع إليه يقول:

﴿زين للناس حبّ الشهوات من النِّساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضّة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب * قل أَأُنبِّئكم بخير من ذلكم للذين اتّقوا ربّهم جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد﴾ (آل عمران / ١٤ ـ ١٥).

هذه هي معركة التحرير في المحتوى الداخلي للانسان وهي في نفس الوقت الأساس الأوّل والرئيس لتحرير الانسانية في نظر الاسلام وبدونها تصبح كل حرِّيّة زيفاً وخداعاً وبالتالي أسراً وقيداً.

ونحن نجد في هذا الضوء القرآني أنّ الطريقة التي استعان بها القرآن على

انتشال الانسانية من ربقة الشهوات وعبوديات اللذّة هي الطريقة العامّة التي يستعملها الاسلام دائماً في تربية الانسانية في كل المجالات، طريقة التوحيد، فالاسلام يحرر الانسان من عبودية الأرض ولذائذها الخاطفة بربطه بالسماء وجنانها ومثلها ورضوان من الله، وهكذا نعرف أنّ التوحيد هو سند الانسانية في تحريرها الداخلي من كل العبوديات.

ويكفينا مثل واحد لنعرف النتائج الباهرة التي تمخض عنها هذا التحرير ومدى الفرق بين حرِّيّة الانسان القرآني الحقيقية وهذه الحرِّيّات المصطنعة التي تزعمها شعوب الحضارات الغربية الحديثة، فقد استطاعت الأُمّة التي حرّرها القرآن حين دعاها في كلمة واحدة إلى اجتناب الخمر أن تقول لا وتمحق الخمر من قاموس حياتها بعد أن كان جزءاً من كيانها وضرورة من ضروراتها لأنّها كانت مالكة لإرادتها حرّة في مقابل شهواتها ودوافعها الحيوانية، وبكلمة مختصرة كانت تتمتع بحرِّيّة حقيقية تسمح لها بالتحكم في سلوكها.

وأمّا تلك الأُمّة التي أنشأتها الحضارة الحديثة ومنحتها الحرِّيّات الشخصية بطريقتها الخاصّة فهي بالرغم من هذا القناع الظاهري للحرِّيّة لا تملك شيئاً من إرادتها ولا تستطيع أن تتحكّم في وجودها لأنّها لم تحرر المحتوى الداخلي لها دائماً، استسلمت إلى شهواتها ولذاذاتها تحت ستار من الحرِّيّة الشخصية حتى فقدت حرِّيّتها إزاء تلك الشهوات واللذاذات فلم تستطع أكبر حملة للدعاية ضد الخمر جندتها حكومة الولايات المتحدة الأمريكية أن تحرر الأُمّة الأمريكية من الخمر بالرغم من الطاقات المادية والمعنوية الهائلة التي جندتها السلطة الحاكمة ومختلف المؤسسات الاجتماعية في هذا السبيل، وليس

هذا الفشل المـريع إلّا نتيجة فقدان الانسان الغربي للـحرِّيّة الحـقيقية، فـهو لا يستطيع أن يقول لا كلّما اقتنع عقلياً بذلك كالانسان القرآني وإنّمـا يـقول الكلمة حين تفرض عليه شهوته أن يقولها، ولهذا لم يستطع أن يعتق نفسه من أسر الخمر لأنّه لم يكن قد ظفر في ظل الحضارة الغربية بتحرير حقيقي في محتواه الروحي والفكري.

*

وخاض القرآن بعد معركة التحرير الداخلي للانسانية معركة التحرير في النطاق الاجتماعي. فكما حطم في المحـتوى الداخـلي للانسـان الأصـنام التي تسلبه حرِّيّة الانسانية كذلك حطم الأصنام الاجتماعية وقضى عـلى عـبادة الانسان للانسان **﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلّا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾** فعبودية الانسان لله تجـعل الناس كلّهم يقفون على صعيد واحد بـين يـدي المعبود الخالق، فلا توجد أُمّة لها الحق في استعمار أُمّة أُخرى واستعبادها ولا فئة من المجتمع يباح لها اغتصاب فئة أُخرى [illegible] حريّتها، ولا انسان يحق له أن ينصب نفسه صنماً للآخرين.

ومرّة أُخرى نجد أن هذه المعركة القرآنية الثانية من معارك التحرير قـد استعين فيها بنفس الطريقة التي استعملت المعركة الأُولى وتستعمل دائماً في كل ملاحم القرآن وهي التوحيد. فما دام الانسان يقرّ بالعبودية لله وحـده فـهو يرفض بطبيعة الحال كل صنم وكل تأليه مزور لأي انسان وكـائن، يـرفع رأسه حرّاً أبياً ولا يستشعر ذل العبودية والهوان أمـام أي قـوة مـن قـوى الأرض أو صنم من أصنامها. لأنّ الظاهرة الصنمية في حياة الانسان نشأت

عن سببين: أحدهما، عبوديته للشهوة التي تجعله يتنازل عن حرِّيّته إلى الصنم الانساني الذي يقدر على إشباع تلك الشهوة وضمانها له، والآخر، جهله بما وراء تلك الأقنعة الصنمية المتألهة من نقاط الضعف والعجز، والاسلام حين حرّر الانسان من عبودية الشهوة، وزيف تلك الأقنعة الخادعة كان طبيعياً أن ينتصر على الصنمية ويمحو من عقول المسلمين عبودية الأصنام بمختلف أشكالها وألوانها.

وبعد تحرير الانسان داخلياً من عبوديات الشهوة وتحريره خارجياً من عبوديات الأصنام سواء كان الصنم أمة أم فئة أم فرداً يجيء دور الحرِّيّة في مجال السلوك العملي للفرد، وهنا يختلف الاسلام عن الحضارات الغربية الحديثة التي لا تضع لهذه الحرِّيّة العملية للفرد حدّاً إلّا حرِّيّات الأفراد الآخرين فالاسلام يهتم قبل كل شيء ـ كما عرفنا ـ بتحرير السلوك العملي للفرد من عبودية الشهوات أو عبودية الأصنام ويسمح بمجال التصرف للفرد كما يشاء على أن لا يخرج عن حدود الله، فالقرآن يقول: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً وسخّر لكم ما في السّمٰوات وما في الأرض جميعاً منه﴾ وبذلك يضع الكون بأسره تحت تصرف الانسان وحرِّيّته ولكنها حرِّيّة محدودة بالحدود التي تجعلها تتفق مع تحرره الداخلي من عبودية الشهوة والالتصاق بالأرض ومعانيها والتخلي عن الحرِّيّة الانسانية بمعناها الحقيقي وأمّا الحرِّيّة العملية في عبادة الأصنام البشرية والتقرب لها والانسياق وراء مصالحها والتخلي عن الرسالة الحقيقية الكبرى للانسان في الحياة فهذا ما لا يأذن به الاسلام لأنّه تحطيم لأعمق معاني الحرِّيّة في الانسان، وإنّما يفهمها بوصفها جزءاً من برنامج فكري وروحي كامل يجب أن تقوم على أساسه الانسانية.

ويسيء البعض فهم القرآن الكريم في هذه الآية: ﴿لا إكراه في الدِّين قد

تَبيّن الرُّشد من الغي ﴾ فيظن أنّ القرآن كفل للانسان حرِّيّة التديّن وعدمه ومنع من الإكراه عليه أخذاً بمبدأ الحرِّيّة الشخصية الذي تؤمن به الحضارات الحديثة. ولكن هذا خطأ لأنّ الاسلام الذي جاء لتحرير الانسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد لا يمكن أن يأذن للانسان بالتنازل عن أساس حرِّيّته والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها، كما أنّ الاسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كلّه، فكما لا يمكن للديمقراطية الغربية مهما آمنت بالحرِّيّة الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوأة فكرة الحرِّيّة نفسها وتبني أفكاراً فاشستية دكتاتورية كذلك لا يمكن للاسلام أن يقر أي تمرد على قاعدته الرئيسية.

وإنّما يهدف القرآن الكريم حين ينفي الإكراه في الدين إلى أن الرشد قد تبين من الغي والحق تميز عن الضلال فلا حاجة إلى إكراه ما دام المنار واضحاً والحجّة قائمة والفرق بين الظلام والنور لائحاً لكل أحد، بل لا يمكن الإكراه على الدين لأنّ الدين ليس كلمات جامدة ترددها الشفاه ولا طقوساً تقليدية تؤدِّيها العضلات وإنّما هو عقيدة وكيان ومنهج في التفكير.

دراسات في حياة الأئمة من أهل البيت (ع)

١ - دور الأئمّة في الحياة الاسلامية

دور الأئمة في الحياة الإسلامية(*)

بسم الله الرّحمن الرحيم: والصلاة والسلام على القادة من حملة الرسالة الكبرى محمّد وآله الطاهرين الذين نعيش الآن أيُّها الإخوة الأعزّاء يوماً من أيامهم العظيمة، يوم مولد القائد الثاني من قادة الرسالة، والإمام الأوّل من أئمّة أهل البيت عليّ بن أبي طالب عليه أفضل الصلاة والسلام.

ومن الطبيعي لنا أن نلتقي مع هذا اليوم وغيره من أيامهم العظيمة التي تمر بنا في كل عام التقاء روحياً مخلصاً، والتقاء فكرياً واعياً، لكي نعمق باستمرار صلتنا الروحية بقادة الرسالة، ونبلور أكثر فأكثر مفهومنا ودراساتنا عنهم، ونستمد دائماً من تاريخهم العظيم قبساً ينير لنا الطريق.

وعلى هذا الأساس أود أن أجعل من هذه المناسبة التي نعيشها الآن مجالاً للتعبير عن اتجاه معيّن في دراسة حياة الأئمّة عليهم السلام. وسوف لن يتسع لحديثي معكم أيُّها الإخوة الأعزّاء في حدود هذه الفرصة أن يرسم اتجاهاً معيّناً ويجسده أو يخطط له، وإنّما كل ما أحاوله هو إثارة التفكير حول هذا الاتجاه، وإعطاء بعض الملامح العامّة عن حياة الأئمّة.

وهذا الاتجاه الذي أريد أن أتحدّث إليكم عنه هو الاتجاه الذي يتناول

(*) أُلقيت في الجلسة الخامسة (للموسم الثقافي الأوّل) لجمعية الرابطة الأدبية في النجف الأشرف سنة ١٣٨٦هـ المصادف ١٩٦٦م.

حياة كل إمام ويدرس تاريخه على أساس النظرة الكلّيّة بدلاً من النظرة التجزيئية. أي ينظر إلى الأئمة ككل مترابط ويدرس هذا الكل ويكتشف ملامحه العامّة، وأهدافه المشتركة، ومزاجه الأصيل، ويفهم الترابط بين خطواته، وبالتالي الدور الذي مارسه الأئمة جميعاً في الحياة الإسلامية.

ولا أريد بهذا أن نرفض دراسة الأئمة على أساس النظرة التجزيئية أي دراسة كل إمام بصورة مستقلة بل إن هذه الدراسة التجزيئية نفسها ضرورة لإنجاز دراسة شاملة للأئمة ككل، إذ لا بدّ لنا أوّلاً أن ندرس الأئمة بصورة مجزأة ونستوعب إلى أوسع مدى ممكن حياة كل إمام بكل ما تزخر به من ملامح وأهداف ونشاط حتى نتمكّن بعد هذا أن ندرسهم ككل ونستخلص الدور المشترك للأئمة جميعاً وما يعبر عنه من ملامح وأهداف وترابط.

وإذا قمنا بدراسة الأئمة على هذين المستويين فسوف نواجه على المستوى الأوّل اختلافاً في الحالات وتبايناً في السلوك وتناقضاً من الناحية الشكلية بين الأدوار التي مارسها الأئمة، فالحسن عليه السلام هادن معاوية، بينما حارب الحسين عليه السلام يزيد حتى قتل، وحياة السجّاد عليه السلام طافحة بالدعاء، بينما كانت حياة الباقر عليه السلام طافحة بالحديث والفقه، وأمّا على المستوى الثاني حين نحاول اكتشاف الخصائص العامّة والدور المشترك للأئمة ككل فسوف تزول كل تلك الاختلافات والتناقضات لأنّها تبدو على هذا المستوى مجرد تعابير مختلفة عن حقيقة واحدة. وإنّما اختلف التعبير عنها وفقاً لاختلاف الظروف والملابسات التي مرّ بها كل إمام وعاشتها القضية الاسلامية والشيعية في عصره عن الظروف والملابسات التي مرّت بالرسالة في عهد إمام آخر.

ويمكننا عن طريق دراسة الأئمة على أساس النظرة الكلية أن نخرج بنتائج

أضخم من مجموع النتائج التي تتمخض عنها الدراسات التجزيئية، لأنّنا سوف نكتشف الترابط بين أعمالهم. وسوف استخدم مثالاً بسيطاً لتوضيح الفكرة، فنحن نقرأ في حياة أمير المؤمنين إنّه جمع الصحابة في خلافته واستشهدهم على نصوص الإمامة فشهد عدد كبير بالسماع من الرسول الأعظم. ونقرأ في حياة الإمام الحسين إنّه جمع في عرفة على عهد معاوية مَن تبق من الصحابة والمهاجرين وعدداً كبيراً من التابعين وطلب منهم أن يحدِّثوا بنصوص النبي ﷺ في علي وأهل البيت. ونقرأ في حياة الإمام الباقر إنّه قام بنفس العملية واستشهد التابعين وتابعي التابعين. وحين ندرس الأئمة ككل ونربط بين هذه النشاطات بعضها ببعض ونلاحظ أنّ العمليات الثلاث وزعت على ثلاثة أجيال نجد أنفسنا أمام تخطيط مترابط يكمل بعضه بعضاً يستهدف الحفاظ على تواتر النصوص عبر أجيال عديدة حتى تصبح في مستوى من الوضوح والاشتهار يتحدى كل مؤامرات الإخفاء والتحريف.

وفي عقيدتي إن وجود دور مشترك مارسه الأئمة جميعاً ليس مجرد افتراض نبحث عن مبرراته التاريخية وإنّما هو مما تفرضه العقيدة نفسها وفكرة الإمامة بالذات، لأنّ الإمامة واحدة في الجميع بمسؤولياتها وشروطها فيجب أن تنعكس انعكاساً واحداً في سلوك الأئمة وأدوارهم مهما اختلفت ألوانها الظاهرية بسبب الظروف والملابسات، ويجب أن يشكل الأئمة مجموعهم وحدة مترابطة الأجزاء يواصل كل جزء في تلك الوحدة دور الجزء الآخر ويكمله.

ما هو الدور المشترك للأئمّة؟

وقد لا نحتاج إلى شيء من البحث لكي نتفق بسرعة على نوعية الدور المشترك الذي أسند إلى الأئمة في تخطيط الرسالة، فكلّنا نعلم أنّ الرسالة

الإسلامية بوصفها رسالة عقائدية قد خططت لحماية نفسها من الانحراف وضمان نجاح التجربة خلال تطبيقها على مرّ الزمن فأوكلت أمر قيادة التجربة وتنويرها تشريعياً، وتوجيهها سياسياً، إلى الأئمة بوصفهم الأشخاص العقائديين الذين بلغوا في مستواهم العقائدي درجة العصمة عن الانحراف والزلل والخطأ.

غير إنّنا حين نحاول أن نحدِّد الدور المشترك الذي مارسه الأئمة ككل في تاريخهم المرير لا نعني هذا الدور القيادي في تزعم التجربة الاسلامية لأنّنا نعلم جميعاً أنّ الأحداث المؤلمة التي وقعت بعد وفاة الرائد الأعظم ﷺ قد أقصت الأئمة عن دورهم القيادي في تزعم التجربة، وسلمت تقاليد الرسالة ومسؤولية تطبيقها إلى أشخاص آخرين انحرف معهم التطبيق واشتدّ الانحراف على مرّ الزمن.

وإنّما نريد بالدور المشترك في تاريخ الأئمة الموقف العام الذي وقفوه في خضم الأحداث والمشاكل التي اكتنفت الرسالة، بعد انحراف التجربة واقصائهم عن مركزهم القيادي في زعامتها.

وهنا نجد تصوراً شائعاً لدى كثير من الناس الذين اعتادوا أن يفكِّروا في الأئمة بوصفهم أناساً مظلومين فحسب قد أقصوا عن مركز القيادة وأقرّت الأُمّة هذا الإقصاء وذاقوا بسبب ذلك ألوان الاضطهاد والحرمان. فهؤلاء الناس يعتقدون أن دور الأئمة في حياتهم كان دوراً سلبياً على الأغلب نتيجة لإقصائهم عن مجال الحكم فحالهم حال مَن يملك داراً فتغصب منه وينقطع أمله في إمكان استرجاعها.

وهذا التفكير بالرغم من أنّه خاطئ يعتبر خطراً من الناحية العملية لأنّه

يحبب إلى الانسان السلبية والانكماش والابتعاد عن مشاكل الأُمّة ومجالات قيادتها. ولهذا أعتقد أن من ضروراتنا الاسلامية الراهنة أن نثبت خطأ ذلك التفكير وندرس حياة الأئمة على أساس نظرة كلِّيّة لنتبيّن إيجابيتهم الرسالية على طول الخط ودورهم المشترك الفعّال في حماية الرسالة والعقيدة.

إنّ الأئمة عليهم السلام بالرغم من التآمر على إقصائهم عن مجال الحكم كانوا يتحملون باستمرار مسؤوليتهم في الحفاظ على الرسالة وعلى التجربة الاسلامية وتحصينها ضد التردي إلى هاوية الانحراف والانسلاخ من مبادئها وقيمها انسلاخاً تاماً. فكلّما كان الانحراف يطغى ويشتد وينذر بخطر التردي إلى الهاوية، كان الأئمة يتخذون التدابير اللازمة ضد ذلك. وكلّما وقعت التجربة الاسلامية أو العقيدة في محنة أو مشكلة وعجزت الزعامات المنحرفة عن علاجها بحكم عدم كفاءتها بادر الأئمة إلى تقديم الحل ووقاية الأُمّة من الأخطار التي كانت تهددها. وبكلمة مختصرة كان الأئمة يحافظون على المقياس العقائدي والرسالي في المجتمع الاسلامي ويحرصون على أن لا يهبط إلى درجة تشكل خطراً ماحقاً وهذا يعني ممارستهم جميعاً دوراً إيجابياً فعالاً في حماية العقيدة وتبنّي مصالح الرسالة والأُمّة.

تمثل هذا الدور الإيجابي في إيقاف الحاكم عن المزيد من الانحراف كما عبّر عنه الإمام علي حين صعد عمر على المنبر وتساءل عن ردّ الفعل لو صرف الناس عما يعرفون إلى ما ينكرون فرد عليه الإمام بكل وضوح وصراحة: إذن لقوّمناك بسيوفنا.

وتمثل في تعرية الزعامة المنحرفة إذا أصبحت تشكل خطراً ماحقاً ولو عن طريق الاصطدام المسلح بها، والشهادة، في سبيل كشف زيفها وشل تخطيطها

كما صنع الإمام الحسين مع يزيد.

وتمثل في مجابهة المشاكل التي تهدد كرامة الدولة الاسلامية وتعجز الزعامات المنحرفة عن حلّها كما في المشكلة التي أحدثها كتاب ملك الروم إلى عبدالملك بن مروان إذ عجز عبدالملك عن الجواب على كتاب في مستواه فملأ الإمام زين العابدين هذا الفراغ وأجاب بالشكل الذي يحفظ للدولة كرامتها وللأُمّة الإسلامية هيبتها.

وتمثل في إنقاذ الدولة الاسلامية من تحد كافر يهدد سيادتها كالتحدي الذي واجهه هشام من الروم بشأن النقد وعجز عن الرد عليه. وكان الإمام الباقر في مستوى الرد على هذا التحدي فخطط للاستقلال النقدي.

وتمثل الدور الإيجابي للأئمة أيضاً في تلك المعارضة القويّة العميقة التي كان الأئمة يواجهون بها الزعامات المنحرفة، بإرادة صلبة لا تلين، وقوة نفسية صامدة لا تتزعزع، فإن هذه المعارضة بالرغم من أنّها اتخذت مظهر السلبية والمقاطعة في أكثر الأحايين بدلاً عن مظهر الاصطدام الإيجابي والمقابلة المسلحة غير أنّ المعارضة حتى بصيغتها السلبية كانت عملاً إيجابياً عظيماً في حماية الاسلام والحفاظ على مثله وقيمه، لأن انحراف الزعامات القائمة كان يعكس الوجه المشوه للرسالة فكان لابدّ للقادة من أهل البيت أن يعكسوا الوجه النقي المشرق لها وأن يؤكِّدوا عملياً باستمرار المفارقات بين الرسالة والحكم الواقع. وهكذا خرج الاسلام على مستوى النظرية سلياً من الانحراف وإن تشوهت معالم التطبيق.

ويمكنني أن أذكر بهذا الصدد مثالاً جزئياً ولكنه يعبِّر عن مدى الجهود التي بذلها الأئمة في سبيل الحصول على هذا المكسب. تصوروا أيُّها الإخوة أنّ

الإمام موسى بن جعفر سجين قد هدَّ السجن صحّته وأذاب جسمه حتى أصبح حين يسجد لربّه كالثوب المطروح على الأرض فيدخل عليه رسول الزعامة المنحرفة فيقول إنّ الخليفة يعتذر إليك ويأمر بإطلاق سراحك على أن تزوره وتعتذر إليه، أو تطلب رضاه، فيشمخ الإمام وهو يجيب بالنفي بكل صراحة ويتحمل مرارة الكأس إلى الثمالة لا لشيء إلّا لكي لا يحقق للزعامة المنحرفة هدفها في أن يبارك الإمام خطّها فتنعكس معالم التشويه من التطبيق المنحرف على الرسالة نفسها.

وتمثل الدور الإيجابي للأئمة في تموين الأُمّة العقائدية بشخصيتها الرسالية والفكرية من ناحية ومقاومة التيارات الفكرية التي تشكل خطراً على الرسالة وضربها في بدايات تكونها من ناحية أُخرى. وللإمام من علمه المحيط المستوعب ما يجعله قادراً على الإحساس بهذه البدايات وتقدير أهميتها ومضاعفاتها والتخطيط للقضاء عليها. وقد يفسر على هذا الضوء اهتمام الإمام العسكري وهو في المدينة بمشروع كتاب يصنفه الكندي وهو في العراق حول متناقضات القرآن إذ اتصل به عن طريق بعض المنتسبين إلى مدرسته وأحبط المحاولة وأقنع مدرسة الكندي بأنّها على خطأ.

الإيجابية تتكشف في علاقات الأئمّة بالأُمّة:

وفي الواقع أن حياة الأئمة زاخرة كلّها بالشواهد على إيجابية الدور المشترك الذي كانوا يمارسونه، فمن ذلك علاقات الأئمة بالأُمّة والزعامة الجماهيرية الواسعة النطاق التي كان إمام أهل البيت يتمتع بها على طول الخط، فإن هذه الزعامة لم يكن إمام أهل البيت يحصل عليها صدفة أو على أساس مجرد الانتساب إلى الرسول ـ والمنتسبون إلى الرسول كثر ـ بل على أساس العطاء

والدور الإيجابي الذي يمارسه الإمام في الأمّة بالرغم من إقصائه عن مركز الحكم، فإنّ الأُمّة لا تمنح على الأغلب الزعامة مجاناً ولا يمتلك الفرد قيادتها ويحتل قلوبها بدون عطاء سخي منه تستشعره الأمّة في مختلف مجالاتها وتستفيد منه في حل مشكلاتها والحفاظ على رسالتها.

إن تلك الزعامة الواسعة التي كانت نتيجة لإيجابية الأئمة في الحياة الإسلامية هي التي جعلت من علي عليه السلام المثل الأعلى للثوّار الذين قضوا على عثمان وهي التي كانت تتمثل في مختلف العلاقات التي عاشها الأئمّة مع الأُمّة.

انظروا إلى الإمام موسى بن جعفر كيف يقول لهارون الرشيد: أنت إمام الأجسام وأنا إمام القلوب.

انظروا إلى عبدالله بن الحسن حين أراد أن يأخذ البيعة لابنه محمد كيف يقول للإمام الصادق: (واَعلم فديتك إنّك إذا أجبتني لم يتخلف عنّي أحد من أصحابك ولم يختلف عليَّ إثنان من قريش ولا غيرهم) ولاحظوا مدى ثقة الأُمّة بقيادة أئمة أهل البيت نتيجة لما يعيشونه من دور إيجابي في حماية الرسالة ومصالح الأُمّة.

لاحظوا المناسبة الشهيرة التي أنشد فيها الفرزدق قصيدته في الإمام زين العابدين كيف إن هيبة الحكم وجلال السلطان لم يستطع أن يشق لهشام طريقاً لاستلام الحجر بين الجموع المحتشدة من أفراد الأُمّة في موسم الحج بينما استطاعت زعامة أئمّة أهل البيت أن تكهرب تلك الجماهير في لحظة وهي تحس بمقدم الإمام القائد وتشق الطريق بين يديه نحو الحجر.

لاحظوا قصّة الهجوم الشعبي الهائل الذي تعرض له قصر المأمون نتيجة لاغضابه الإمام الرضا فلم يكن للمأمون مناص عن الالتجاء إلى الإمام

لحمايته من غضب الأُمّة فقال له الإمام: (إتّق الله في أُمّة محمّد وما ولّاك من هذا الأمر وخصّك به فإنّك قد ضيّعت أُمور المسلمين وفوّضت ذلك إلى غيرك يحكم فيها بغير حكم الله عزّ وجلّ).

إن كل هذه النماذج والمظاهر للزعامة الشعبية التي عاشها أئمة أهل البيت على طول الخط تبرهن على إيجابيتهم وشعور الأُمّة بدورهم الفعّال في حماية الرسالة.

الإيجابية تتكشف في علاقات الأئمة بالحُكّام:

ويمكننا أن ننظر من زاوية جديدة لنصل إلى نفس النتيجة من زاوية علاقات الزعامات المنحرفة مع إمام أهل البيت على طول الخط، فإن هذه العلاقات كانت تقوم على أساس الخوف الشديد من نشاط الأئمة ودورهم في الحياة الإسلامية حتى يصل الخوف لدى الزعامات المنحرفة أحياناً إلى درجة الرعب، وكان محصول ذلك باستمرار تطويق إمام الوقت بحصار شديد ووضع رقابة محكمة عليه ومحاولة فصله عن قواعده الشعبية ثمّ التآمر على حياته ووفاته شهيداً بقصد التخلص من خطره. فهل كان من الصدفة أو مجرد تسلية أن تتخذ الزعامات المنحرفة كل هذه الإجراءات تجاه أئمة أهل البيت بالرغم من أنّها تكلفها ثمناً باهضاً من سمعتها وكرامتها؟ أو كان كل ذلك نتيجة لشعور الحُكّام المنحرفين بخطورة الدور الإيجابي الذي يمارسه أئمة أهل البيت؟ وإلّا فلماذا كل هذا القتل والتشريد والنفي والسجن.

هل كان الأئمة يحاولون استلام الحكم؟

يبقى سؤال واحد قد يتبادر إلى الأذهان وهو أن إيجابية الأئمة هل كانت

تصل إلى مستوى العمل لاستلام زمام الحكم من الزعامات المنحرفة أو تقتصر على حماية الرسالة ومصالح الأُمّة من التردي إلى الهاوية وتفاقم الانحراف.

والجواب على هذا السؤال يحتاج إلى توسع في الحديث يضيق عنه هذا المجال، غير أنّ الفكرة الأساسية في الجواب المستخلصة من نصوص وأحاديث عديدة أنّ الأئمة لم يكونوا يرون الظهور بالسيف والانتصار المسلح آنياً كافياً لإقامة دعائم الحكم الصالح على يد الإمام، إن إقامة هذا الحكم وترسيخه لا يتوقف في نظرهم على مجرد تهيئة حملة عسكرية، بل يتوقف قبل ذلك على إعداد جيش عقائدي يؤمن بالإمام وعصمته إيماناً مطلقاً ويعي أهدافه الكبيرة ويدعم تخطيطه في مجال الحكم ويحرس ما يحققه للأُمّة من مكاسب. وكلّكم تعلمون قصّة ذلك الخراساني الذي جاء إلى الإمام الصادق يعرض عليه تبني حركة الثوار الخراسانيين فأجّل جوابه ثمّ أمره بدخول التنور فرفض وجاء أبو بصير فأمره بذلك فسارع إلى الامتثال فالتفت الإمام إلى الخراساني، وسأله كم له من أمثال أبي بصير، وكان هذا هو الرد العملي من الإمام على اقتراح خراسان، وعلى هذا الأساس استلم أمير المؤمنين زمام الحكم في وقت توفّر فيه ذلك الجيش العقائدي الواعي متمثلاً في الصفوة من المهاجرين والأنصار والتابعين من أصحابه (رضي الله عنهم).

رعاية الشيعة بوصفها الكتلة المؤمنة بالإمام:

عرفنا أنّ الدور المشترك الذي كان الأئمة يمارسونه في الحياة الاسلامية هو دور الوقوف في وجه المزيد من الانحراف وإمساك المقياس عن التردي إلى الصفر والهبوط إلى الهاوية.

غير أن هذا في الحقيقة يعبِّر عن بعض ملامح الدور المشترك، وهناك جانب آخر في هذا الدور المشترك لم نشر إليه حتى الآن وهو جانب الإشراف المباشر على الشيعة بوصفهم الجماعة المرتبطة بالإمام والتخطيط لسلوكها وحماية وجودها وتنمية وعيها وامدادها بكل الأساليب التي تساعد على صمودها وارتفاعها إلى مستوى الحاجة الإسلامية إلى جيش عقائدي وطليعة واعية.

ولدينا عدد كبير من الشواهد من حياة الأئمة على أنّهم كانوا يباشرون نشاطاً واسعاً في مجال الإشراف على الكتلة المرتبطة بهم حتى أنّ الإشراف كان يصل أحياناً إلى درجة تنظيم أساليب لحل الخلافات الشخصية بين أفراد الكتلة ورصد الأموال لها كما يحدِّث بذلك المعلى بن خنيس عن الإمام الصادق عليه السلام.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم عدداً من نصوص الأئمة بوصفها تعليم أساليب للجماعة التي يشرفون على سلوكها، وقد تختلف الأساليب باختلاف ظروف الشيعة والملابسات التي يمرون بها.

❊ ❊ ❊

أحس أيُّها الإخوة إن ما قدّمته كاف لإثارة النقاط التي أحببت إثارتها والتي يجب أن يرتكز عليها الأساس في دراساتنا للأئمة عليهم السلام، أرجو أن يكون هذا منطلقاً للباحثين في حياة أهل البيت.

وختاماً أبتهل إلى المولى سبحانه أن يجعلنا جميعاً من أتباع الأئمة والسائرين على هداهم والملتزمين بكل حدودهم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

مع حركة الاجتهاد

١ ـ الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد

٢ ـ الفقه والأُصول

٣ ـ الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق عليه السلام

الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد

إن حركة الاجتهاد تـتحدد وتكسب اتجـاهاتها ومـعالمها عـلى أسـاس عاملين، وهما: عامل الهدف وعامل الفن، ومن خلال ما يطرأ على هـذين العاملين من تطور أو تغيير تتطور الحركة نفسها.

وأقصد بالهدف: الأثر الذي تتوخّى حركة الاجتهاد ويحاول المجـتهدون تحقيقه وإيجاده في واقع الحياة. وأريد بالفن: درجة التعقيد والعمق في أساليب الاستدلال التي تختلف في مراحل الاجتهاد تبعاً لتطور الفكر العلمي.

ونحن حين نريد أن ندرس الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد أو نتنبأ عنها شيئاً لا نملك طريقاً إلى ذلك إلّا أن نفحص بعناية البدايات والبذور التي تحملها حركة الاجتهاد في واقعها المعاصر ونربط هذه البذور بأحد العاملين السابقين ـ الهدف والفن ـ ونقدر على ضوئهما ماذا يمكن أن تصبح هذه البذور في يوم ما وكيف تنمو وماذا سوف تدخل على حركة الاجتهاد من تغيير.

ويمكننا أن نقسِّم البحث عن الاتجاهات المستقبلة لحـركة الاجـتهاد إلى قسمين أحدهما الاتجاهات المستقبلة التي يمكن التنبؤ بها على أساس العامل الفني في الحركة والآخر الاتجاهات المستقبلة التي يمكن التنبؤ بها من زاويـة الهدف.

فعلى أساس العامل الفني يمكن أن ندرس فكرة معيّنة منذ دخولها حركة

الاجتهاد وأطوارها المتعددة من حيث العمق والتعقيد فيتاح لنا أن نقدر الوضع الذي سوف تنتهي إليه في نموها الفني.

وعلى أساس الهدف قد نلمح تغيراً في هذه الزاوية ومن الطبيعي أن يكون للتغيير في جانب الهدف آثاره وانعكاساته على مختلف جوانب الحركة، وفي ضوء تقدير معقول لنوعية هذه الانعكاسات يمكن أن نضع فكرتنا عن الاتجاهات المستقبلة للاجتهاد.

وأنا أحس أن تناول الموضوع من الزاوية الفنية الخالصة لا مجال له الآن بالرغم من أنّه طريف وممتع لأن ذلك يضيع على غير الاختصاصيين من الحاضرين فرصة متابعة الحديث، ولهذا سوف أقتصر على عامل الهدف وأدرس البدايات النامية في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد وما تشكل من اتجاهات مستقبلة لهذه الحركة من زاوية الهدف ونوعية تأثيره على الحركة كلّها.

ما هو الهدف من حركة الاجتهاد؟

وأظن أنّنا متفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخاه حركة الاجتهاد وتتأثر به، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة، لأنّ التطبيق لا يمكن أن يتحقق ما لم تحدد حركة الاجتهاد معالم النظرية وتفاصيلها.

ولكي ندرك أبعاد الهدف بوضوح يجب أن نميِّز بين مجالين لتطبيق النظرية الاسلامية للحياة: أحدهما تطبيق النظرية في المجال الفردي بالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد وتصرفاته، والآخر تطبيق النظرية في المجال الاجتماعي

وإقامة حياة الجماعة البشرية على أساسها بما يتطلبه ذلك من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية.

وحركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظرية وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق لأنّهما سواء في حساب العقيدة ولكنها في خطّها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأوّل فحسب، فالمجتهد ـ خلال عملية الاستنباط ـ يتمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الاسلامية للحياة على سلوكه ولا يتمثل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن ينشئ حياته وعلاقاته على أساس الاسلام.

وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعية وملابساته التاريخية، فإن حركة الاجتهاد عند الإمامية تأسّست منذ ولدت ـ تقريباً ـ عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية للفقه الاسلامي نتيجة لارتباط الحكم في العصور الاسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنّة، وهذا العزل السياسي أدّى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الإمامية لحسابه، وتعمق على الزمن شعورها بأن مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي. وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم.

بدايات التطور أو التوسع في الهدف:

وبعد أن سقط الحكم الاسلامي على أثر غزو الكافر المستعمر هذه البلاد لم يعد هذا العزل مختصاً بحركة الاجتهاد عند الإمامية بالخصوص، بل لقد

شملت عملية العزل السياسي التي تمخض عنها الغزو الكافر الاسلام ككل والفقه الإسلامي بشتّى مذاهبه، وأقيمت بدلاً عن الاسلام قواعد فكرية أُخرى لإنشاء الحياة الاجتماعية على أساسها، واستبدل الفقه الاسلامي بالفقه المرتبط حضارياً بتلك القواعد الفكرية.

وقد كان لهذا التحول الأساسي في وضع الأُمّة أثره الكبير على حركة الاجتهاد عند الإمامية لأن هذه الحركة أحسّت بكل وضوح بالخطر الحقيقي على كيان الاسلام والأُمّة من المستعمر الكافر ونفوذه السياسي والعسكري وقواعده الفكرية الجديدة، وقد صدمها هذا الخطر العظيم بدرجة استطاع أن يجعلها تتمثل الكيان الاجتماعي للأُمّة الاسلامية وتتفتح على الإيمان بصورة المقاومة ودفع الخطر بقدر الإمكان.

وقد أحسّت حركة الاجتهاد خلال المقاومة إحساساً ما، بأنّ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة مرتبط كل الارتباط بالجانب الاجتماعي منه، إذ بدأ الجانب الفردي ينهار شيئاً بعد شيء بسبب انهيار الجانب الاجتماعي.

ومن ناحية أُخرى أخذت الآن نفسها تعي وجودها وتفكر في رسالتها الحقيقية المتمثلة في الإسلام بعد أن اكتشفت واقع القواعد الفكرية الجديدة ونوع التجارب الاجتماعية المزيفة التي حملها عليها الاستعمار، ومن الطبيعي أن ينعكس هذا الوعي على حركة الاجتهاد نفسها ويؤكّد إحساسها الذاتي خلال التجربة المريرة التي عاشتها في عصر ما بعد الاستعمار بأنّ الإسلام كل لايتجزأ وأنّ التطبيق الفردي للنظرية لايمكن أن يفصل بحال عن التطبيق الاجتماعي لها أو أن يظل ثابتاً إذا تعطل التطبيق على الصعيد الاجتماعي.

كل هذا ساعد على تحويل حركة الاجتهاد عند الإمامية إلى حركة مجاهدة في سبيل حماية الاسلام وتثبيت دعائمه، وقوة مطالبة بتطبيق الاسلام على كل مجالات الحياة. وكان من الطبيعي نتيجة لذلك أن توسع نطاق هدفها وتبدأ بالنظر إلى مجالي التطبيق الفردي والاجتماعي معاً، وهذا ما نلحظ بداياته بوضوح في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد عند الإمامية وما تمخض عنه من محاولات التعبير عن نظام الحكم في الإسلام أو عن المذهب الاقتصادي في الاسلام ونحو هذا وذاك من ألوان البحث الاجتماعي في الاسلام.

وما دامت الأُمّة في حالة الارتفاع وقد بدأت تعي الاسلام بوصفه رسالتها الحقيقية في الحياة والتقت بحركة الاجتهاد عند الإمامية ضمن هذا المفهوم الرسالي الشامل للاسلام، فمن الطبيعي التأكيد على أنّ التطور في الهدف الذي تتبناه حركة الاجتهاد واتساع هذا الهدف لمجالات التطبيق الاجتماعي للنظرية سوف يستمر ويبلغ أقصاه تبعاً لنمو الوعي في الأُمّة ومواصلة الحركة لخطها الجهادي في حماية الاسلام.

ولكي نتنبأ في ضوء ذلك بالاتجاهات المستقبلة للاجتهاد التي سوف تنجم عن التطور في الهدف لا بدّ أن نرجع إلى ما قبل بدايات هذا التطور لندرس الآثار التي عكسها الانكماش في الهدف الذي عاشته حركة الاجتهاد وما أدّى إليه هذا الانكماش من اتجاهات في حركة الاجتهاد لنستطيع أن ندرك الاتجاهات المستقبلة التي تحل محلّها حينما يستكمل التطور أو التوسع في الهدف أبعاده المنتظرة.

نتائج الانكماش في الهدف:

إنّ الانكماش في الهدف وأخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط، نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، فقد أخذ الاجتهاد يركز باستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي وأهملت المواضيع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي نتيجة لانكماش هدفه واتجاه ذهن الفقيه حين الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته إلى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعية.

وهذا الاتجاه الذهني لدى الفقيه لم يؤد فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية بل أدّى بالتدريج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها، فإنّ الفقيه بسبب ترسخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة في ذهنه واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله، عكس موقفه هذا على نظرته إلى الشريعة فاتخذت طابعاً فردياً وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد وكأنّ الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة.

ولأذكر مثالين من الأُصول والفقه تجدون خلالهما كيف تسرّبت الفردية من نظرة الفقيه إلى هدفه إلى نظرته للشريعة نفسها.

أمّا المثال الأُصولي فنأخذه من بحوث دليل الانسداد الذي يعرض الفكرة القائلة بأنّنا ما دمنا نعلم بأن في الشريعة تكاليف ولا يمكننا معرفتها بصورة قطعية فيجب أن يكون المتبع في معرفتها هو الظن. إن هذه الفكرة يناقشها الأُصوليون قائلين لماذا لايمكن أن نفترض أنّ الواجب على المكلف هو الاحتياط في كل واقعة بدلاً عن اتخاذ الظن مقياساً وإذا أدّى التوسع في

الاحتياط إلى الحرج فيسمح لكل مكلف بأن يقلل من الاحتياط بالدرجة التي لا تؤدي إلى الحرج. انظروا إلى الروح الكامنة في هذا الافتراض وكيف سيطرت على أصحابه النظرة الفردية إلى الشريعة، فإنّ الشريعة إنّما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب وأمّا حيث تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يمكن ذلك بشأنها لأن هذا الفرد أو ذاك قد يتم سلوكه كلّه على أساس الاحتياط وأمّا الجماعة كلّها فلا يمكن أن تقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والتجارية والسياسية على أساس الاحتياط.

وأمّا المثال الفقهي فنأخذه من الاعتراض الشهير الذي أثاره الفقهاء حول قاعدة لا ضرر ولا ضرار إذ قالوا أن هذه القاعدة تنفي وجود أي حكم ضرري في الاسلام بينما نجد في الاسلام أحكاماً ضررية كثيرة كتشريع الديات والقصاص والضمان والزكاة فإن في تشريع هذه الأحكام أضراراً بالقاتل الذي يكلف بالدية وبالقصاص، واضراراً بالشخص الذي يتلف مال غيره إذ يكلف بضمانه، واضراراً بصاحب المال الذي يكلف بدفع الزكاة.

إن هذا الاعتراض يقوم على أساس النظرة الفردية إلى التشريع فإن هذه النظرة هي التي أتاحت لهم أن يعتبروا هذه الأحكام ضررية بينما لا يمكن أن تعتبر هذه الأحكام ضررية في شريعة تفكر في الفرد بوصفه جزءاً من جماعة ومرتبطاً بمصالحها بل أن خلو الشريعة عن تشريع الضمان والضرائب يعتبر أمراً ضررياً.

وقد كان من نتائج ترسخ النظرة الفردية قيام اتجاه عام في الذهنية الفقهية يحاول دائماً حل مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة

عليه بشكل من الأشكال.

فنظام الصيرفة القائم على أساس الرِّبا مثلاً بوصفه جزءاً من الواقع الاجتماعي المعاش يجعل الفقيه يحسّ بأنّ الفرد المسلم يعاني مشكلة تحديد موقفه من التعامل مع مصارف الرِّبا ويتجه البحث عندئذ لحل مشكلة الفرد المسلم عن طريق تقديم تفسير مشروع للواقع المعاشي بدلاً عن الإحساس بأن نظام الصيرفة الربوي يعتبر مشكلة في حياة جماعة ككل حتى بعد أن يقدم التفسير المشروع للواقع المعاش من زاوية الفرد، وليس ذلك إلّا لأن ذهن الفقيه في عملية الاستنباط قد استحضر صورة الفرد المسلم والمشكلة بالقدر الذي يرتبط به بما هو فرد.

وقد امتدّ أثر الانكماش وترسخ النظرة الفردية للشريعة إلى طريقة فهم النص الشرعي أيضاً، فمن ناحية أهملت في فهم النصوص شخصية النبي أو الإمام كحاكم ورئيس للدولة، فإذا ورد نهي عن النبي مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء فهو إمّا نهي تحريم أو نهي كراهة عندهم مع أنّه قد لا يكون هذا ولا ذاك بل قد يصدر النهي من النبي بوصفه رئيساً للدولة فلا يستفاد منه الحكم الشرعي العام.

ومن ناحية أُخرى لم تعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه ولهذا سوغ الكثير لأنفسهم أن يجزئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له، وأستعين على توضيح الفكرة بمثال من كتاب الإجارة فهناك مسألة هي أنّ المستأجر هل يجوز له ـ بدوره ـ أن يؤجر العين بأجرة أكبر من الأجرة التي دفعها هو حين الإيجار. وقد جاءت في هذه المسألة نصوص تنهىٰ عن ذلك، والنصوص كعادتها في أغلب الأحيان جاءت لتعالج

مواضيع خاصّة، فبعضها نهى عن ذلك في الدار المستأجرة وبعضها نهى عن ذلك في الرحى والسفينة المستأجرة، وبعضها نهىٰ عن ذلك في العمل المأجور ونحن حين ننظر إلى هذه النصوص بروح التطبيق على الواقع وتنظيم علاقة اجتماعية عامّة على أساسها سوف نتوقف كثيراً قبل أن نلتزم بالتجزئة وبأنّ النهي مختص بتلك الموارد التي صرّحت بها النصوص دون غيرها، وأمّا حين ننظر إلى النصوص على مستوى النظرة الفردية لا على مستوى التقنين الاجتماعي فإنّنا نستسيغ هذه التجزئة بسهولة.

ما هي الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد؟

أحسّ أنّ الحديث طال أكثر مما يستحب ولهذا فسوف أترك الاتجاهات المستقبلة إليكم تستنتجونها مما سبق، فإن من الطبيعي حين يستعيد الهدف المحرك للاجتهاد أبعاده الحقيقية ويشمل كلا مجالي التطبيق أن تزول بالتدريج آثار الانكماش السابق ويتكيف محتوى الحركة وفقاً لاتساع الهدف ومتطلبات خط الجهاد الذي تسير عليه حركة الاجتهاد.

إنّ الانكماش الموضوعي يزول والامتداد العمودي الذي يعبِّر عن الدرجة العالية من الدقّة التي وصل إليها الفكر العلمي يتحول في سيره إلى الامتداد الأُفقي ليستوعب كل مجالات الحياة.

وسوف يتحول الاتجاه نحو تبرير التعامل مع الواقع الفاسد، يتحول إلى اتجاه جهادي نحو تغيير الواقع الفاسد وتقديم البديل الفكري الكامل عنه من وجهة نظر الإسلام.

وسوف يمحي في مفهوم حركة الاجتهاد أي تصور ضيق للشريعة ويزول

من الذهنية الفقهية وتزول كل آثاره وانعكاساته على البحث الفقهي والأُصولي.

وسوف يتحول فهم النصوص وتؤخذ فيه كل جوانب شخصية النبي والإمام بعين الاعتبار كما سترفض التجزئة التي أشرنا إليها لا على أساس القياس بل على أساس وفهم ارتكاز اجتماعي للنص كما هو مشروح في بعض البحوث فإن للنص بمفهومه الاجتماعي مدلولاً أوسع من مدلوله اللغوي في كثير من الأحيان.

هذه هي الخطوط العريضة للاتجاهات المستقبلة على أساس التطور في طبيعة الهدف وتحول حركة الاجتهاد من حركة معزولة اجتماعياً إلى حركة مجاهدة تستهدف تقديم الاسلام ككل وتعتبر أن رسالتها هي توعية الأُمّة على ضرورة تطبيقه في كل مجالات حياتها. أضطر لضيق المجال إلى الاكتفاء بما ذكرت من الخطوط مؤمناً بأنّ الثورة الكبيرة التي أخذت مجراها في حركة الاجتهاد لتوسيع هدفها وتعميق رسالتها وانفتاحها على كل مجالات حياة الأُمّة وآمالها وآلامها، أن هذه الثورة في جانب الهدف سوف تؤدّي حينما يستكمل الهدف كل أبعاده الحقيقية إلى تغير عظيم في كثير من المناهج والتصورات والمواضيع.

الفقه والأُصول

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة وعرف أنّه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثال أحكام الله تعالى يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الإسلامية ومدعواً بحكم عقله إلى بناء كل تصرفاته الخاصّة وعلاقاته مع الأفراد الآخرين على أساسها أي اتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته بوصفه عبداً للمشرع سبحانه الذي أنزل الشريعة على رسوله.

ولأجل هذا ما كان لزاماً على الانسان أن يعين الموقف العملي الذي تفرضه هذه التبعية عليه في كل شأن من شؤون الحياة ويحدده فهل يفعل أو يترك؟ وهل يتصرف بهذه الطريقة وبتلك ولو كانت الأحكام الشرعية وأوامرها ونواهيها في كل الأحداث والوقائع واضحة وضوحاً كاملاً بديهياً للجميع وكان تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة أمراً ميسوراً لكل أحد لأن كل انسان يعرف أنّ الموقف العملي الذي تفرضه تبعيته للشريعة في الواجبات هو أن يفعل وفي المحرمات هو أن يترك وفي المباحات هو أنّه بالخيار إن شاء فعل وإن شاء ترك، فلو كانت الواجبات والمحرمات وسائر الأحكام الشرعية محددة ومعلومة بصورة عامّة وبديهية لكان الموقف العملي المحتم على الانسان بحكم تبعيته للشريعة واضحاً في كل واقعة ولما احتاج تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة إلى بحث علمي ودراسة واسعة.

ولكن عوامل عديدة ـ منها بُعدنا الزمني عن عصر التشريع ـ أدّت إلى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض. فنشأ نتيجة لذلك غموض في الموقف العملي الذي تفرضه على الانسان تبعيته تجاه الشريعة في كثير من الوقائع والأحداث، لأنّ الانسان إذا لم يعلم نوع الحكم الذي تقرره الشريعة في واقعة ـ ما ـ أهو وجوب أو حرمة أو إباحة فسوف لن يعرف طبيعة الموقف العملي الذي يتحتم عليه أن يتخذه تجاه الشريعة في تلك الواقعة بحكم تبعيته للشريعة، وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولّى رفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة بإقامة الدليل على تعيين الموقف العملي الذي تفرضه على الانسان تبعيته للشريعة وتحديده.

وهكذا كان فقد أنشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمّة، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً. والفقيه في علم الفقه يمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العلمي في كل حدث من أحداث الحياة وناحية من مناحيها، وهذا ما نطلق عليه في المصطلح العلمي اسم «عملية استنباط الحكم الشرعي»، فاستنباط الحكم الشرعي في واقعه معناه إقامة الدليل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، ونعني بالموقف العملي تجاه الشريعة السلوك الذي يفرض على الانسان بحكم تبعيته للشريعة أن يسلكه تجاهها لكي يفي بحقّها ويكون تابعاً مخلصاً لها.

فعلم الفقه إذن هو العلم بالدليل على تحديد الموقف العملي من الشريعة في كل واقعة، والموقف العملي من الشريعة الذي يقيم علم الفقه الدليل على تحديده، هو «السلوك الذي تفرضه على الانسان تبعيته للشريعة لكي يكون

تابعاً مخلصاً لها وقائماً بحقّها»، وتحديد الموقف العملي بالدليل هو ما نعبِّر عنه بـ «عملية استنباط الحكم الشرعي».

ولأجل هذا يمكن القول بأن علم الفقه هو علم استنباط الأحكام الشرعية، أو علم عملية الاستنباط بتعبير آخر. وتحديد الموقف العملي بدليل يزيل الغموض الذي يكتنف الموقف، يتم في علم الفقه بأسلوبين:

أحدهما: الأسلوب غير المباشر، وهو تحديد الموقف العملي الذي تفرضه على الانسان تبعيته للشريعة عن طريق اكتشاف نوع الحكم الشرعي الذي قررته الشريعة في الواقعة وإقامة الدليل عليه، فيزول الغموض عن الحكم الشرعي وبالتالي يزول الغموض عن طبيعة الموقف العملي تجاه الشريعة فنحن إذا أقمنا الدليل على أنّ الحكم الشرعي في واقعة ما هو الوجوب استطعنا أن نعرف ما هو الموقف الذي تحتم تبعيتنا للشريعة أن نقفه تجاهه وهو «أن نفعل».

والأسلوب الآخر لتحديد الموقف العملي هو الأسلوب المباشر الذي يقام فيه الدليل على تحديد الموقف العملي لا عن طريق اكتشاف الحكم الشرعي الثابت في الواقعة ـ كما في الأسلوب الأوّل ـ، بل يقام الدليل على تحديد الموقف العملي مباشرة، وذلك في حالة ما إذا عجزنا عن اكتشاف نوع الحكم الشرعي الثابت في الواقعة وإقامة الدليل على ذلك فلم ندر ما هو نوع الحكم الذي جاءت به الشريعة، أهو وجوب أو حرمة أو إباحة؟ في هذه الحالة لا يمكن استعمال الأسلوب الأوّل لعدم توفر الدليل على نوع الحكم الشرعي، بل يجب أن نلجأ إلى أدلة تحدد الموقف العملي بصورة مباشرة وتوجهنا كيف نفعل ونتصرف في هذه الحالة؟ وأي موقف عملي نتخذ تجاه الحكم الشرعي

المجهول الذي لم نتمكن من اكتشافه؟ وما هو السلوك الذي تحتم تبعيتنا للشريعة أن نسلكه تجاهه لكي نقوم بحق التبعية ونكون تابعين مخلصين وغير مقصرين؟ وفي كلا الأسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعي، أي يحدِّد بالدليل الموقف العملي تجاه الشريعة بصورة غير مباشرة أو مباشرة. ويتسع علم الفقه العمليات استنباط كثيرة بقدر الوقائع والأحداث التي تزخر بها حياة الانسان، فكل واقعة لها عملية استنباط لحكمها يمارس الفقيه فيها أحد ذينك الأسلوبين المتقدمين. وعمليات الاستنباط تلك التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعددها وتنوعها تشترك في عناصر موحدة وقواعد عامّة تدخل فيها على تعددها وتنوعها، ويتشكل من مجموع تلك العناصر المشتركة الأساس العام لعملية الاستنباط.

وقد تطلبت هذه العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وضع علم خاص بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه، فكان علم الأُصول.

الفهم الاجتماعي للنص
في فقه الإمام الصادق عليه السلام

تفضّل سماحة المفكّر الإسلامي الكبير الأستاذ محمدباقر الصدر فخص نشرتنا بشرح واف لنظريّة الفهم الاجتماعي للنص، ومحتوى هذا الفهم، ودوره في استنباط الحكم ننشره لأهميّته الخاصّة.

هيئة التحرير

أكبر الظن أنّها أوّل مرّة أقرأ فيها لفقيه اسلامي من مدرسة الإمام الصادق عليه السلام أوسع نظريّة لعنصر الفهم الاجتماعي للنص، يعالج فيها بدقّة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي ـ اللفظي ـ للنص، والمدلول الاجتماعي، ويحدد للمدلول الاجتماعي حدوده المشروعة.

وبالرغم من أنّ الفقهاء في ممارستهم للعمل الفقهي ومجالات الاستنباط من النص، يدخلون عنصر الفهم الاجتماعي ويعتمدون عليه في فهم الدليل، إلى جانب العنصر الآخر الذي يمثل الجانب اللفظي من الدلالة.

غير أنّهم لا يبرزون في الغالب الجانب اللفظي من عملية فهم الدليل، والجانب الاجتماعي بوصفهما جانبين متميزين لكل منهما ملاكه وحدوده، بل يبرز الجانبان في مجالات تطبيقهما مزدوجين وتحت اسم واحد وهو الظهور.

كانت هذه المرّة الأُولى التي قرأت فيها ذلك عن عنصر الفهم الاجتماعي للنص: هي حين قرأت بعض أجزاء الكتاب المجدد الخالد «فقه الإمام الصادق» الذي وضعه شيخنا الحجّة الكبير الشيخ «محمدجواد مغنية» الذي حصل الفقه الجعفري على يده في هذا الكتاب المبدع على صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان.

فقد قرأت في هذا الكتاب الجليل التأكيد على عنصر الجانب الاجتماعي من فهم الدليل والتمييز بينه وبين الجانب اللفظي الخالص في مواضع عديدة منه.

ولكي نشرح فكرة الكتاب عن الفهم الاجتماعي للنص ونعرف محتوى هذا الفهم ودوره في استنباط الحكم من النص، يجب أن نتحدّث في البداية عن الظهور.

حجية الظهور:

من الأُمور المتفق عليها بصورة مبدئية في علم الأُصول، المبدأ القائل بحجية الظهور، وهو المبدأ الذي يحتم أن نفسِّر كل خطاب شرعي على ضوء ظهوره ما لم توجد قرينة على الخلاف. والظهور ـ كما تقرره البحوث الأُصولية التي تدرس هذا المبدأ ـ عبارة عن درجة خاصّة من دلالة الكلام، وهي الدرجة التي تجعل المعنى الذي نشير إليه ظاهراً من الكلام وأكثر انسجاماً معه من أي معنى آخر. فاللفظ قد يصلح للتعبير عن عدد من المعاني ولكنه يظل ظاهراً في معنى خاص من تلك المعاني كلفظ الأسد، قد نستخدمه للتعبير عن الحيوان المفترس، فنقول: الأسد ملك الغابة، وقد نستخدمه للتعبير عن شجاعة الانسان، فنقول هذا الانسان أسد، ولكن كلمة الأسد حين ينظر إليها

بصورة منفصلة عن القرائن الخاصّة نجد أنّها ظاهرة في المعنى الأوّل. لأن كلمة الأسد بطبيعتها اللغوية تدل على الحيوان المفترس بدرجة أكبر من دلالتها على الانسان الشجاع، الأمر الذي يجعل من الحيوان المفترس أكثر المعاني انسجاماً معها وهو معنى الظهور.

تنويع الظهور:

والظهور الذي يمثّل كما عرفنا درجة معيّنة من دلالة اللفظ على المعنى يعتبر حصيلة نوعين من الدلالات:

الأوّل: الدلالات اللفظية الوضعية، أي الدلالات الناتجة عن الوضع في اللغة، فكلمة الأسد إنّما كانت ظاهرة في الحيوان المفترس دون الانسان الشجاع لأنّها موضوعة للدلالة على ذلك المعنى.

الثاني: الدلالات اللفظية السياقية، أي الدلالات الناتجة عن سياق الحديث، وطريقة التعبير، فحين يقول الآمر مثلاً: اغتسل غسل الجمعة لأنّك تثاب على ذلك، نعرف أن غسل الجمعة مستحبّ وليس واجباً، وأنّ الأمر أمر ندب لا أمر إلزام نظراً إلى الطريقة التي اتبعها الآمر في الترغيب في غسل الجمعة، إذ رغب فيه عن طريق ما يؤدي إليه من الثواب، وهذا السياق من الترغيب يدل على الاستحباب بالرغم من أنّ الواجب فيه ثواب أيضاً، غير أنّ الغسل لو كان واجباً لكان الأولى تبديل السياق واستعمال طريقة التخويف من العقاب بدلاً عن الترغيب في الثواب. فالدلالة هنا دلالة سياقية وظهور الكلام في الاستحباب يقوم على أساس هذه الدلالة السياقية.

ومن مجموع الدلالات السياقية والوضعية يتكوّن الظهور اللفظي للنص

ويتحدد معناه المنسجم مع تلك الدلالات.

أما أن هذه الدلالات الوضعية والسياقية كيف تنشأ وتتكوّن، وما هي العلاقات المتبادلة بينها، وكيف نثبت ونعين نوع الدلالات الوضعية والسياقية لكل كلام، وهل يمكن أن يتخذ كل فرد إطاره اللغوي الخاص مقياساً لتعيين تلك الدلالات أو لا بدّ من اتخاذ الإطار اللغوي العام مقياساً لذلك؟

وإذا كان الإطار اللغوي العام هو المقياس فأي إطار عام هذا؟

هل هو الإطار اللغوي العام في عصر صدور النص؟ أو يكفي الرجوع إلى الإطار اللغوي العام المعاصر، بالرغم من تطور اللغة وحركتها؟

كل هذه الأسئلة وغيرها تدرس في حدود متطلبات عملية الاستنباط في البحث الأُصولي المرتبط بحجية الظهور، ولا نريد الآن إلّا إعطاء فكرة موجزة عن الظهور اللفظي بالقدر الذي قدّمناه، لنعرف الجانب اللفظي، واللغوي من عملية فهم النص، ولكي نصل إلى الجانب الجديد الذي يعالجه كتاب «فقه الإمام الصادق» وهو الجانب الاجتماعي من هذه العملية.

الجانب الاجتماعي من فهم النص:

والسؤال الذي يجب أن نطرحه بهذا الصدد هو هذا: هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النص إلى المعنى النهائي له بكل حدوده، إذا أحصى الدلالات اللفظية من وضعية وسياقية، واستوعب المعطى اللغوي للنص؟

والجواب بالإيجاب والنفي معاً. فالجواب بالإيجاب إذا افترضنا أن هذا الشخص الذي يحاول فهم النص الشرعي انسان لغوي فحسب، أي انسان تلقن اللغة وحياً والهاماً فهو يعرف اللغة ودلالات الألفاظ الوضعية والسياقية

وليست له أي خبرة من نوع آخر، فإن هذا الانسان اللغوي الذي لا توجد له خبرة سوى الخبرة اللغوية سوى ينتهي عمله في فهم النص عند جمع الدلالات الوضعية والسياقية وتحديد الظهور اللفظي على أساسها.

والجواب بالنفي إذا كان الشخص الذي يحاول فهم النص قد عاش الحياة الاجتماعية مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتية، فإنّ الأفراد الذين يعيشون حياة اجتماعية من هذا القبيل تتكوّن لديهم خبرة مشتركة، وذهنية موحدة، إلى جانب ما يتميز به كل فرد من خبرات، واتجاهات، وتلك الخبرة المشتركة والذهنية الموحدة تشكل أساساً لمرتكزات عامّة وذوق مشترك في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعي والتقنيني، والمرتكزات العامّة والذوق المشترك في المجال التشريعي والتقنيني هو ما يطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع.

فيقولون ـ مثلاً ـ: إنّ الدليل إذا دلّ على أن مَن حاز ماءً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه. نفهم فيه أن كل مَن حاز شيئاً من الثروات الطبيعية الخام ملكه، دون فرق بين الماء والخشب وغيرهما. لأن مناسبات الحكم والموضوع لا تسمح بجعل موضوع الحكم محصوراً في نطاق الخشب والماء فحسب. مثال آخر إذا جاءت الرواية في ثوب أصابه ماء تنجس وأمرت بغسل الثوب، نعرف أنّ الماء المتنجس إذا أصاب شيئاً نجسه، سواء أصاب الثوب أو شيئاً آخر. لأن مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهنية العرفية العامّة لا تقبل أن تنجيس الماء المتنجس خاص بالثوب، فالثوب يعتبر في الرواية قد جاء على سبيل المثال لا التحديد.

ومناسبات الحكم والموضوع هذه هي في الواقع تعبير آخر من ذهنية

موحدة، وارتكاز تشريعي عام على ضوئه يحكم الفقيه بأنّ الشيء الذي يناسب أن يكون موضوعاً للتملك بالحيازة أو للتنجس بالماء المتنجس أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظية، وهذا هو ما نعنيه بالفهم الاجتماعي للنص.

وهكذا نعرف أنّ الفهم الاجتماعي للنص معناه فهم النص على ضوء ارتكاز عام يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامّة وذوق موحد، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنص الذي يعني تحديد الدلالات الوضعية والسياقية للكلام.

ويأتي دور الفهم الاجتماعي للنص حين ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي له. فإنّ الفقيه في الدرجة الأُولى يحدد المعطى اللغوي واللفظي للنص ثمّ بعد أن يعرف معنى اللفظ يسلط عليه الارتكاز الاجتماعي ويدرس المعنى بالذهنية الاجتماعية المشتركة، «مناسبات الحكم والموضوع» فيظهر له من النص أشياء جديدة، لم تكن تبدو على مستوى الدرجة الأُولى في حدود الفهم اللغوي للفظه، في حدود الفهم اللفظي للصيغة القائلة إذا حزت خشباً أو ماء ملكته، أو الصيغة القائلة: اغسل ثوبك إذا اصابه ماء متنجس لا تفهم إلّا حكم حيازة الخشب والماء وحكم الثوب إذا أصابه ماء متنجس، ولكن الصيغة على أساس الفهم الاجتماعي لها والأخذ بـ «مناسبات الحكم والموضوع» تكتسب ظهوراً في تعميم الحكم واتخاذ الخشب والماء في الصيغة الأُولى، والثوب في الصيغة الثانية مجرد مثال للحكم العام.

وقد جاء في كتاب «فقه الإمام الصادق» قاعدة تعين حدود الفهم الاجتماعي الذي يجوز «في رأي العلّامة مغنية» الاعتماد عليه في استنباط

الحكم من النص، وتتلخص القاعدة فيما يلي:

إذا كان النص مرتبطاً بالعبادات فيجب فهمه على أساس لغوي ولفظي فقط، ولا يجوز أن يفهم على أساس ارتكاز اجتماعي مسبق.

فإذا جاء مثلاً، أن مَن شكّ في عدد ركعات صلاة المغرب بطلت صلاته لا يمكننا أن نعمم الحكم لصلاة الظهر مثلاً لأن إبطال الشك للصلاة أمر مرتبط بالعبادة ونظام العبادات نظام غيبي لا تحكم عليه الارتكازات الاجتماعية ولا صلة لها به، وأمّا إذا كان النص مرتبطاً بمجال حياتي اجتماعي من قبيل المعاملات فيجيء دور الفهم الاجتماعي للنص لأن للناس في هذا المجال ارتكازهم المشترك وذهنيتهم التي حدّدتها الخبرة والتعايش. فإذا وجد إلى جانب النص ارتكاز عام بديهي يضع للحكم حدوداً أوسع أو أضيق وفقاً لما يفهمه هذا الارتكاز من مصالح ومناسبات، أمكن الأخذ بالحدود التي يحددها الارتكاز وهو معنى الفهم الاجتماعي للنص وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع.

أمّا المبرر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النص فهو نفس مبدأ حجية الظهور، لأن هذا الارتكاز يكسب النص ظهوراً في المعنى الذي يتفق معه، وهذا الظهور حجّة لدى العقلاء كالظهور اللغوي لأنّ المتكلم بوصفه فرداً لغوياً يفهم كلامه فهماً لغوياً، وبوصفه فرداً اجتماعياً يفهم كلامه فهماً اجتماعياً، وقد أمضى الشارع هذه الطريقة في الفهم. وتظل هناك أسئلة يجب أن تدرس في مجال أوسع من قبيل ما هو مدى العمومية التي يجب توفرها في الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع، لكي تكتسب هذه المناسبات القدرة على التحكيم في فهم النص؟ وكيف نستفيد من الارتكاز الاجتماعي مع أنّ

الارتكاز ليس ثابتاً بل هو مختلف تبعاً للظروف الفكرية والاجتماعية؟

الفهم الاجتماعي للنص والقياس:

وعلى ضوء ما تقدّم يمكننا أن نميِّز بين الفهم الاجتماعي للنص والقياس الذي ثبتت حرمته في الفقه الجعفري، فإنّ الفهم الاجتماعي للنص لا يعدو أن يكون عملاً بظهور الدليل، وحين نعمم الحكم مثلاً ـ لغير ما ذكر في النص ـ لا نريد بذلك أن نقيس غير المنصوص على المنصوص بل نستند في التعميم إلى الارتكاز الذي يشكل قرينة. على أن ما ذكر في النص إنّما جاء على سبيل المثال فيكون الدليل نفسه ظاهراً في الحكم العام.

المشكلة التي تحل على هذا الضوء:

وبالرغم من أنِّي أتحدّث الآن عن الفهم الاجتماعي للنص بتحفظ فإنِّي أؤمن أنّ القاعدة التي وضعها شيخنا الحجّة المحقِّق «مغنية» لهذا الفهم الاجتماعي تحل مشكلة كبيرة في الفقه، وهذه المشكلة هي: أن كثيراً من الأحكام بينت عن طريق الجواب على أسئلة الرواة ولم تبين بصورة ابتدائية وبلغة تقنينية، والرواة إنّما يسألون في الغالب عن الحالات الخاصّة التي يحتاجون إلى معرفة حكمها فيجيء الجواب وفقاً لحدود السؤال مبيناً للحكم في الحالة المسؤول عنها، فإذا اقتصرنا في استنباط الحكم من النص على الفهم اللغوي فحسب، كان معنى ذلك أن نجعل تلك الأحكام في أكثر الأحيان وقفاً على الحالات الخاصّة التي مُني بها السائل في حياته العملية وأبرزها في سؤاله مع أنّنا قد نكون واثقين بأن بيان الأحكام على تلك الحالات الخاصّة لم يكن في جميع الموارد نتيجة لاختصاصها بها، وإنّما نشأ عن اختصاص السؤال بتلك

الحالات، وأمّا إذا فهمنا النص فهماً اجتماعياً فسوف نكون أقـرب إلى واقـع الحدود المحتملة لتلك الأحكام.

في الاقتصاد الاسلامي

١ ـ الجانب الاقتصادي من النظام الاسلامي

٢ ـ دور الدولة في الاقتصاد الاسلامي

٣ ـ النظرية الاسلامية لتوزيع المصادر الطبيعية

٤ ـ النظام الاسلامي مقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي

٥ ـ البنك اللاربوي في الاسلام

الجانب الاقتصادي من النظام الاسلامي

١ ـ تمهيد:

حين ندرس الاقتصاد الاسلامي بوصفه جزءاً من النظام الاجتماعي للاسلام يجب أن نحدِّد ماذا نعني بالاقتصاد الاسلامي، فهناك المذاهب الاقتصادية وهناك علم الاقتصاد.

إنّنا نريد بالاقتصاد الاسلامي المذهب الاقتصادي لا علم الاقتصاد ولكي نستوعب ذلك لا بدّ لنا أن نميِّز بين المذهب والعلم. فالمذهب الاقتصادي هو عبارة عن ايجاد طريقة لتنظيم الحياة الاقتصادية تتفق مع وجهة نظر معيّنة عن العدالة. وعلم الاقتصاد عبارة عن تصوير وتفسير لحركة الأحداث في الحياة الاقتصادية على ضوء الملاحظة والخبرة فهو يمارس عملية الاكتشاف لما يقع في الحياة الاقتصادية من ظواهر اجتماعية وطبيعية ويتحدّث عن أسبابها وروابطها، بينما يقيم المذهب الاقتصادي الحياة الاقتصادية ويحدد كيف ينبغي أن تكون وفقاً لتصوراته عن العدالة.

العلم يتحدّث عمّا هو كائن وأسباب تكوّنه، والمذهب يتحدّث عمّا ينبغي أن يكون وما لا ينبغي أن يكون. حركة الأسعار صعوداً وهبوطاً في السوق الحرّة يفسِّرها علم الاقتصاد ويكتشف قوانينها المرتبطة بكمِّيّة العرض والطلب، وأمّا تقييم السوق الحرّة نفسها وأن ما ينبغي أن يكون هل هو

السوق الحرّة أو السوق الموجهة فهذا من وظيفة المذهب الاقتصادي.

والاقتصاد الاسلامي الذي نحاول الآن دراسته عبارة عن مذهب اقتصادي وليس علماً للاقتصاد، فنحن حين نقول أنّ الاسلام له اقتصاده المتميز لا نحاول أن نزعم أنّ الاسلام جاء بعلم اقتصاد وإنّما نعني أن له مذهبه الاقتصادي الخاص في تنظيم الحياة الاقتصادية، وذلك أنّ الاسلام لم يجئ ليكتشف أحداث الحياة الاقتصادية وروابطها وأسبابها وليس من مسؤولياته ذلك كما ليس من مسوؤلياته أن يكشف للناس قوانين الطبيعة أو الظواهر الفلكية وروابطها وأسبابها، فكما لا يجب أن يشتمل الدين على علم الفلك وعلوم الطبيعة كذلك لا يجب أن يشتمل على علم الاقتصاد.

وإنّما جاء الاسلام لينظم الحياة الاقتصادية ويضع التصميم الذي ينبغي أن تنظم به وفقاً لتصوراته عن العدالة.

٢ ـ الترابط في الأطروحة الاسلامية للحياة بما فيها الاقتصاد:

إنّنا في فهمنا للاقتصاد الاسلامي لا يمكن أن ندرسه مُجزّأً بعضه عن بعض نظير أن ندرس حكم الاسلام بحرمة الرِّبا أو سماحه بالملكيّة الخاصّة بصورة منفصلة عن سائر أجزاء النظام الاقتصادي، كما لا يجوز أيضاً أن ندرس مجموع الاقتصاد الاسلامي بوصفه شيئاً منفصلاً وكياناً مذهبياً مستقلاً عن سائر كيانات المذاهب الاجتماعية والسياسية الأُخرى وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات، وإنّما يجب أن نعي الاقتصاد الاسلامي ضمن الصبغة الاسلامية العامّة التي تنظم شتّى نواحي الحياة في المجتمع وفي إطار التربية الصالحة التي يعدها الاسلام في المجتمع، فعندما يستكمل المجتمع الاسلامي التربية الصالحة اسلامياً ويستوعب الصبغة الكاملة لتنظيم الحياة

اسلامياً عندئذ فقط نستطيع أن نترقب من الاقـتصاد الاسـلامي أن يـقوم برسالته الفذّة في الحياة الاقتصادية وأن يضمن للـمجتمع أسـباب السـعادة والرفاه وأن نقطف منه أعظم الثمار، وأما أن ننتظر من الرسالة الاسلامية أن تحقق كل أهدافها من جانب معيّن مـن جـوانب الحـياة إذا طـبقت في ذلك الجانب بصورة منفصلة عن سائر شعب الحـياة الأُخـرى فـهذا خـطأ لأنّ الارتباط القائم في التصميم الاسلامي للمجتمع بين كل جانب منه وجوانبه الأُخرى يجعل شأنه شأن خريطة يضعها أبرع المهندسين لإنشاء عمارة رائعة.

فليس في إمكان هذه الخريطة أن تـعكس الجـمال والروعـة ـ كـما أراد المهندس ـ إلّا إذا طبقت بكاملها، وأمّا إذا أخذنا بها في بناء جزء من العمارة فقط فليس من حقّنا أن نترقب من هذا الجزء أن يكون كما أراد له المهندس في تصميمه للخريطة كلّها، وكذلك التصميم الاسلامي فإنّ الاسلام اشـترع نهجه الخاص به وجعل منه الأداة الكاملة لإسعاد البشرية على أن يطبق هذا النهج الاسلامي العظيم في بيئة اسلامية قد صبغت على أساس الاسـلام في وجودها وأفكارها وكيانها كلّه وأن يطبق كاملاً غير منقوص يشد بـعضه بعضاً، فعزل كل جزء من النهج الاسلامي عن بيئته وعن سائر الأجزاء معناه عزله عن شروطه التي يتاح له في ظلّها تحقيق هدفه الأسمى، ولا يعتبر هذا طعناً في التوجيهات الاسلامية أو تقليلاً من كفاءتها وجدارتها بقيادة المجتمع فإنّها في هذا بمثابة القوانين العملية التي تؤتي ثمرها متى توافرت الشروط التي تقتضيها هذه القوانين، وقبل كل شيء لابدّ للاقتصاد الاسـلامي والتـنظيم الاسلامي للمجتمع بصورة عامّة من أن توجد التربة أو الأرضية الصـالحة لإقامة مجتمع اسلامي عليها، وهذه التربة أو الأرضية تتكوّن من العـناصر الآتية:

أوّلاً ـ العقيدة: وهي القاعدة المركزية في التفكير الاسلامي التي تحدِّد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون والحياة بصورة عامّة.

ثانياً ـ المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الاسلام في تفسير الأشياء على ضوء النظرة العامّة التي تبلورها العقيدة.

وثالثاً ـ العواطف والأحاسيس التي يتبنّى الاسلام بها وتنميتها إلى صف تلك المفاهيم لأنّ المفهوم بصفته فكرة اسلامية عن واقع معيّن يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع ويحدِّد اتجاهه العاطفي نحوه.

فالعواطف الاسلامية وليدة المفاهيم الاسلامية، والمفاهيم الاسلامية بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الاسلامية الأساسية. ولنأخذ لذلك مثلاً من التقوى؛ ففي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الاسلامي عن التقوى القائل أنّ التقوى هي ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الانسان وتتولد عن هذا المفهوم عاطفة اسلامية بالنسبة إلى التقوى والمتقين وهي عاطفة الإجلال والاحترام.

فهذه هي العناصر الثلاثة: العقيدة والمفاهيم والعواطف التي تشترك في تكوين التربة الصالحة للمجتمع؛ والاقتصاد الاسلامي مرتبط بكل تلك العناصر ارتباطاً وثيقاً، فهو مرتبط بالعقيدة التي هي مصدر التموين الروحي للمذهب لأنّ العقيدة تدفع المسلم إلى التكيف وفقاً للمذهب وتضفي عليه طابعاً إيمانياً وقيمة ذاتية بقطع النظر عن نوعية النتائج الموضوعية التي يسجلها في مجال التطبيق العملي، وتخلق في نفس المسلم شعوراً بالاطمئنان النفسي في ظل المذهب باعتباره منبثقاً عن تلك العقيدة التي يدين بها، فقوة ضمان التنفيذ والطابع الإيماني الروحي والاطمئنان النفسي كل تلك الخصائص

يتميز بها الاقتصاد الاسلامي عن طريق العقيدة الاسلامية التي يرتكز عليها ويتكوّن ضمن إطارها العام، وهو (الاقتصاد الاسلامي) مرتبط بمفاهيم الاسلام عن الكون والحياة وطريقته الخاصّة في تفسير الأشياء كالمفهوم الاسلامي عن الملكية الخاصّة وعن الربح، فالاسلام يرى أنّ الملكية حق وغاية يتضمن المسؤولية وليس سلطاناً مطلقاً كما يعطي للربح مفهوماً أرحب وأوسع مما يعنيه في الحساب المادي الخالص فيدخل في نطاق الربح بمدلوله الاسلامي كثيراً من النشاطات التي تعتبر خسارة بمنظار آخر غير اسلامي.

ومن الطبيعي أن يكون لمفهوم الاسلام ذاك عن الملكية أثره في كيفية الاستفادة من حق الملكية الخاصّة، كما أن من الطبيعي أيضاً أن يتأثر الحقل الاقتصادي بمفهوم الاسلام عن الربح أيضاً بالدرجة التي يحدّدها مدى عمق المفهوم وتركزه وبالتالي يؤثر المفهوم على مجرى الاقتصاد الاسلامي خلال تطبيقه، وهو ـ الاقتصاد الاسلامي ـ مرتبط بما يبثه الاسلام في البيئة الاسلامية من عواطف وأحاسيس قائمة على أساس مفاهيمه الخاصّة كعاطفة الأخوّة العامّة التي تفجر في قلب كل مسلم ينبوعاً من الحب للآخرين والمشاركة لهم في آلامهم وأفراحهم، ويسري هذا الينبوع ويتدفق تبعاً لدرجة الشعور العاطفي بالأخوّة وانصهار الكيان الروحي للانسان بالعواطف الاسلامية والتربية المفروضة في المجتمع الاسلامي. وهذه العواطف والمشاعر تلعب دوراً خطيراً في تكيف الحياة الاقتصادية وتساند المذهب في تحقيق قيمه ومثله عن العدالة.

هذه هي ملامح عن ارتباط الاقتصاد الاسلامي بالعناصر الثلاثة التي تتكوّن منها التربة الصالحة للمجتمع الاسلامي. وأمّا الارتباط داخل إطار

التنظيم الاسلامي للمجتمع وللحياة الاقتصادية بين بعض أجزائه فلا يمكن تكوين فكرة تفصيلية عنه قبل دراسة تفصيلية للنظام الاجتماعي والاقتصادي في الاسلام بصورة كاملة غير أنّه على أي حال ارتباط وثيق يجعل من الجزء متمماً للجزء الآخر وشرطاً لنجاحه وتفادي المضاعفات خلال تطبيقه، ومن أمثلة ذلك الارتباط بين إلغاء رأس المال الربوي وأحكام الاسلام الأُخرى في المضاربة والتكافل العام والتوازن الاجتماعي، فإنّه إذا درس تحريم الرِّبا بصورة منفردة واجهتنا مشاكل متعددة لدى تطبيق هذا الحكم الاسلامي لأن إلغاء الفائدة الربوية يجعل الانسان يتساءل كيف يمكن للانسان المحتاج إلى نقد عاجل لمعيشته الخاصّة وسد حاجاته الحياتية أن يحصل عليه بعد أن يمتنع أصحاب الأموال عن إقراض شيء من نقودهم ما داموا لا يحصلون على فائدة عن طريق القرض؟ وكيف يمكن لرؤوس الأموال التي لا يقدر أصحابها على استثمارها مباشرة أن تجذب إلى مجال الاستثمار الأمر الذي ينجز في المجتمع الرأسمالي عن طريق الفائدة وإغرائها؟

ولكننا إذا قارنا بين حرمة الرِّبا وأحكام الاسلام الأُخرى وجدنا في تلك الأحكام ما يغطي الفراغ الذي يخلفه تحريم الفائدة في المجتمع الاسلامي فالسؤال الأوّل تجيب عليه أحكام الاسلام في التكافل والضمان والتوازن الاجتماعي، فبدلاً عن أن يسد المعوز حاجته الآنية إلى النقد عن طريق الاقتراض والالتزام بدفع فائدة لدائنه يمكنه في المجتمع الاسلامي أن يسدها عن طريق الدولة وما تنشئه من مؤسسات للضمان الاجتماعي بحكم مسؤوليات الدولة في الاقتصاد الاسلامي. والسؤال الثاني تجيب عليه أحكام الاسلام في المضاربة التي تجعل بإمكان صاحب رأس المال أن يحصل على نصيب من الربح وذلك بأن يتفق مع شخص آخر على الاتجار بالمال وتحمل

مسؤوليات العمل التجاري ويقسم الربح بينه وبين العامل المباشر بنسبة يتفقان عليها مقدماً فتحل المساهمة في الربح بنسبة مئوية معيّنة محل الفائدة في جذب رؤوس الأموال التي يعجز أصحابها عن استثمارها إلى مجال الاستثمار.

ومن أمثلة الارتباط في النظام الاسلامي الصلة الوثيقة بين الاقتصاد الاسلامي ونظام الحكم في الاسلام، فالارتباط بين النظام الاقتصادي ونظام الحكم في الاسلام قوي بحيث أنّ الفصل بينهما في البحث يؤدي إلى خطأ في فهم الموقف الاسلامي العام، فإن للسلطة الحاكمة في النظام الاقتصادي الاسلامي صلاحيات اقتصادية واسعة وملكيات كبيرة تتصرّف فيها طبقاً لاجتهادها، وهذه الصلاحيات والملكيات يجب أن تقرن في الدرس دائماً بواقع السلطة في الاسلام والضمانات التي وضعها الاسلام في نظام الحكم لنزاهة ولي الأمر واستقامته من العصمة أو العدالة والاجتهاد والشورى مجتمعة، ففي ضوء هذه الضمانات نستطيع أن نفهم دور الدولة في المذهب الاقتصادي الاسلامي ونؤمن بصحّة إعطائها الصلاحيات والحقوق المفروضة لها في الاسلام.

٣ ـ المبادئ الرئيسية في النظام الاقتصادي الاسلامي:

ويمكننا في استعراض إجمالي للنظام الاقتصادي في الاسلام ومقارنته مع الأنظمة الاقتصادية الأُخرى أن نلخص خطوطه العريضة في المبادئ الرئيسية الثلاثة الآتية:

أ ـ مبدأ الملكية المزدوجة.

ب ـ مبدأ الحرِّيّة الاقتصادية في نطاق محدود.

ج ـ مبدأ العدالة الاجتماعية.

أ ـ مبدأ الملكية المزدوجة:

يختلف الاسلام عن الرأسمالية والاشتراكية في نوعية الملكية التي يقررها اختلافاً جوهرياً. فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل الخاص للملكية أي بالملكية الخاصّة كقاعدة عامّة فهو يسمح للأفراد بالملكية الخاصّة لمختلف أنواع الثروة في البلاد تبعاً لنشاطاتهم وظروفهم ولا يعترف بالملكية العامّة إلّا حين تفرض الضرورة الاجتماعية وتبرهن التجربة على وجوب تأميم هذا المرفق أو ذاك فتكون هذه الضرورة حالة استثنائية يضطر المجتمع الرأسمالي على أساسها إلى الخروج عن مبدأ الملكية الخاصّة واستثناء مرفق أو ثروة معيّنة من مجالها.

والمجتمع الاشتراكي على العكس تماماً من ذلك فإنّ الملكية الاشتراكية فيه هي المبدأ العام الذي يطبق على كل أنواع الثروة في البلد وليست الملكية الخاصّة لبعض الثروات في نظره إلّا شذوذاً واستثناء قد يعترف به أحياناً بحكم ضرورة اجتماعية قاهرة.

وعلى أساس هاتين النظرتين المتعاكستين للرأسمالية والاشتراكية يطلق اسم المجتمع الرأسمالي على كل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصّة بوصفها المبدأ الوحيد وبالتأميم باعتباره استثناءً وعلاجاً لضرورة اجتماعية، كما يطلق اسم المجتمع الاشتراكي على كل مجتمع يرى أنّ الملكية الاشتراكية هي المبدأ ولا يعترف بالملكية الخاصّة إلّا في حالات استثنائية.

وأمّا النظام الاقتصادي في الاسلام فلا يتفق مع كلتا النظرتين ولا يؤمن بأنّ الملكية الخاصّة هي وحدها المبدأ ولا أنّ الملكية العامّة هي وحدها المبدأ بل يقرر الأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد ويضع بذلك مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الأشكال المتنوعة) بدلاً من مبدأ الشكل الواحد للملكية، فهو يؤمن بالملكية الخاصّة والملكية العامّة وملكية الدولة ويخصص لكل واحد من هذه الأشكال حقلاً خاصّاً ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً أو علاجاً موقتاً اقتضته الظروف.

ولهذا كان من الخطأ أن يسمى المجتمع الاسلامي مجتمعاً رأسمالياً وإن سمح بالملكية لرأس المال ببعض وسائل الإنتاج لأنّ الملكية الخاصّة ليست عنده هي القاعدة، كما أن من الخطأ أن نطلق على المجتمع الاسلامي اسم المجتمع الاشتراكي وإن أخذ بمبدأ الملكية العامّة في بعض الثروات لأنّ الشكل الاشتراكي للملكية ليس هو القاعدة في رأيه، وكذلك من الخطأ أيضاً أن يعتبر مزاجاً مركباً من هذا وذاك لأن تنوع الأشكال الرئيسية للملكية في المجتمع الاسلامي لا يعني أنّ الاسلام مزج بين المذهبين الرأسمالي والاشتراكي وأخذ في كل منها جانباً وإنّما يعبّر ذلك التنوع في أشكال الملكية عن تصميم مذهبي أصيل له نظرياته الخاصّة التي تناقض النظريات الخاصّة للرأسمالية والاشتراكية.

وليس هناك أدل على صحّة الموقف الاسلامي من الملكية القائم على أساس مبدأ الملكية المزدوجة .. من واقع التجربتين الرأسمالية والاشتراكية فإن كلتا التجربتين اضطرّتا إلى الاعتراف بالشكل الآخر للملكية الذي يتعارض مع القاعدة العامّة فيها لأنّ الواقع برهن على خطأ الفكرة القائلة بالشكل الواحد للملكية، فقد بدأ المجتمع الرأسمالي منذ أمد طويل يأخذ

بفكرة التأميم وينزع عن بعض المرافق إطار الملكية الخاصّة، وليست حركة التأميم هذه إلّا اعترافاً ضمنياً من المجتمعات الرأسمالية بعدم جدارة المبدأ الرأسمالي في الملكية ومحاولة لمعالجة ما نجم عن ذلك المبدأ من مضاعفات وتناقضات. كما أنّ المجتمع الاشتراكي من الناحية الأُخرى وجد نفسه بالرغم من حداثته مضطراً إلى الاعتراف بالملكية الخاصّة قانونياً حيناً وبشكل غير قانوني أحياناً.

ب ـ مبدأ الحرِّيّة الاقتصادية في نطاق محدود:

وفي هذا المبدأ الثاني نجد أيضاً الاختلاف البارز بين النظام الاقتصادي الاسلامي والنظامين الرأسمالي والاشتراكي. فبينما يمارس الأفراد حرِّيّات غير محدودة في ظل الاقتصاد الرأسمالي وبينما يصادر الاقتصاد الاشتراكي حرِّيّات الجميع يقف الإسلام موقفاً وسطاً فيسمح للأفراد بممارسة حرِّيّاتهم ضمن نطاق القيم والمثل واعتبارات العدالة التي يؤمن بها.

والتحديد الاسلامي للحرِّيّة الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين أحدهما التحديد الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس والآخر التحديد الموضوعي الذي يعبِّر عن قوة خارجية تحدِّد السلوك الاجتماعي وتضبطه.

أمّا التحديد الذاتي فهو يتكوّن طبيعياً في ظل التربية الخاصّة التي ينشئ الاسلام عليها الفرد في المجتمع الذي يتحكم الاسلام في كل مرافق حياته، فإن للإطارات الفكرية والروحية التي يصوغ الاسلام الشخصية الاسلامية ضمنها قوتها المعنوية الهائلة وتأثيرها في التحديد ذاتياً وطبيعياً من الحرِّيّة الممنوحة لأفراد المجتمع الاسلامي وتوجيهها توجيهاً مهذباً صالحاً دون أن يشعر الأفراد بسلب شيء من حرِّيّتهم، لأنّ التحديد ينبع من واقعهم الروحي

والفكري فلا يجدون فيه حدّاً لحرِّيّاتهم ولذلك لم يكن التحديد الذاتي تحديداً قانونياً للحرِّيّة في الحقيقة وإنّما هو عملية إنشاء للمحتوى الداخلي للانسان الحر إنشاء معنوياً صالحاً حيث تؤدِّي الحرِّيّة في ظلّه رسالتها الصحيحة.

وقد كان لهذا التحديد الذاتي نتائجه الرائعة في تكوين طبيعة المجتمع الاسلامي، وبالرغم من أنّ التجربة الاسلامية الكاملة كانت قصيرة الأمد فقد آتت ثمارها وفجرت في النفس البشرية إمكاناتها المثالية ومنحتها رصيداً روحياً زاخراً بمشاعر العدل والخير والإحسان. وناهيك من نتائج التحديد الذاتي أنّه ظل وحده هو الضامن الأساسي لأعمال البرّ والخير في مجتمع المسلمين منذ خسر الاسلام تجربته للحياة وفقد قيادته السياسية وإمامته الاجتماعية. وبالرغم من ابتعاد المسلمين عن روح تلك التجربة والقيادة بعداً زمنياً وروحياً فقد كان للتحديد الذاتي الذي وضح الاسلام نواته في تجربته الكاملة للحياة دوره الإيجابي الفعّال في ضمان أعمال البرّ والخير التي تتمثل في إقدام الملايين من المسلمين بملء حرِّيّتهم على دفع الزكاة وغيرها من حقوق الله والمساهمة في تحقيق مفاهيم الاسلام عن العدل الاجتماعي.

وأمّا التحديد الموضوعي فنعني به التحديد الذي يفرض على الفرد في المجتمع الاسلامي من خارج بقوة الشرع. ويقوم هذا التحديد الموضوعي للحرِّيّة في الاسلام على المبدأ القائل أنّه لا حرِّيّة للشخص فيما يتعارض من ألوان النشاط مع المثل والغايات التي يؤمن الاسلام بضرورتها، وقد تمّ تنفيذ هذا المبدأ في الاسلام بالطريقة التالية:

أوّلاً: كفلت الشريعة في مصادرها العامّة النص على المنع عن مجموعة من النشاطات الاقتصادية والاجتماعية المعيقة في نظر الاسلام عن تحقيق المثل

والقيم التي يتبناها الاسلام كالرِّبا والاحتكار وغير ذلك.

ثانياً: وضعت الشريعة مبدأ إشراف ولي الأمر على النشاط العام وتدخل الدولة لحماية المصالح العامّة وحراستها بالتحديد من حرِّيّات الأفراد فيما يمارسون من أعمال، وسوف يأتي عند دراسة مسؤوليات الدولة في الاقتصاد الاسلامي الحديث عن هذا المبدأ.

ج ـ مبدأ العدالة الاجتماعية:

والمبدأ الثالث هو مبدأ العدالة الاجتماعية التي جسّدها الاسلام فيما زود به نظام توزيع الثروة في المجتمع الاسلامي من عناصر وضمانات تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الاسلامية.

ويجب أن يكون واضحاً هنا أنّ الاسلام حين تبنّى العدالة الاجتماعية لم يأخذ بها بمفهومها التجريدي العام ولم يناد بها بشكل مفتوح لكل تفسير ولا أوكله إلى المجتمعات الانسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية باختلاف أفكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحياة وإنّما حدّد الاسلام هذا المفهوم وبلوره في مخطط اجتماعي معيّن واستطاع بعد ذلك أن يجسِّد هذا التصميم في واقع اجتماعي حي تنبض جميع شرايينه وأوردته بالمفهوم الاسلامي للعدالة. والصورة الاسلامية للعدالة الاجتماعية تحتوي على جانبين عامّين لكل منهما خطوطه وتفصيلاته: أحدهما التكافل العام والآخر التوازن الاجتماعي، وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الاسلامي يوجد المثل الاسلامي للعدالة الاجتماعية.

دور الدولة في الاقتصاد الاسلامي

تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية:

من المبادئ المهمّة في الاقتصاد الاسلامي مبدأ تـدخّل الدولة في الحـياة الاقتصادية الأمر الذي يمنح الاقتصاد الاسلامي القوة والمرونة والقدرة على الاستيعاب والشمول. ويتخذ تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية شكلين:

أحدهما التدخّل لتطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، فالدولة تتدخل في الحياة الاقتصادية لضمان تطبيق أحكام الاسلام التي تتصل بحياة الأفراد من الناحية الاقتصادية فتحول مثلاً دون تعامل الناس بالرِّبا أو السيطرة عـلى الأرض بدون إحياء، كما تمارس الدولة نفسها تطبيق الأحكام الشرعية التي ترتبط بها مباشرة فتحقق مثلاً الضمان الاجتماعي والتـوازن الاجـتماعي كـما سترى في بحث مقبل. والشكل الآخر لتدخل الدولة هو تدخلها في المجـال التشريعي لملء الجوانب المفتوحة للتغيير في النظام الاسلامي، فقد عرفنا في بعض الفصول المتقدمة أنّ النظام الاسلامي يشتمل على جوانب ثـابتة مـن التشريع وجوانب مفتوحة للتغيير موكولة إلى اجتهاد ولي الأمـر، فـالدولة تمارس تطبيق الجوانب الثابتة أو الإشراف على تطبيقها وتمارس أيضاً ملء الجوانب المفتوحة للتغيير وفقاً للظروف والملابسات، ويمكن أن نطلق عـلى هذه الجوانب اسم منطقة الفراغ في التشريع الاسلامي للحياة الاقـتصادية،

ولا تدل منطقة الفراغ هذه على نقص في الصورة التشريعية أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث بل تعبِّر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً وإنّما حددت للمنطقة أحكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصلية مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف.

وقد كان وجود منطقة الفراغ هذه أمراً ضرورياً للنظام الاسلامي لأنّ الاسلام لا يقدِّم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقتاً أو تنظيماً مرحلياً يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم وإنّما يقدِّمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور، فكان لا بدّ لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطور العصور فيها ضمن عنصر متحرك يمد الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة فمنطقة الفراغ إذاً ترتبط بجوانب التطور الذي تعيشه البشرية عبر الزمن، ولكي نأخذ فكرة عن منطقة الفراغ هذه بوصفها مجالاً للتدخل التشريعي من قبل الدولة وحدود هذا التدخل لا بدّ أن نفهم الجانب المتطور من حياة الانسان الاقتصادية من وجهة نظر اسلامية ومدى تأثيره على الصورة التشريعية التي تنظم تلك الحياة.

إنّ الجانب المتطور من وجهة النظر الاسلامية هو علاقات الانسان بالطبيعة دون علاقات الانسان بالانسان، وتوضيح ذلك أنّ في الحياة الاقتصادية نوعين من العلاقات أحدهما علاقات الانسان بالطبيعة أو الثروة وهذه العلاقات تتمثل في أساليب الإنتاج المختلفة، والآخر علاقات الانسان بأخيه الانسان التي تنعكس في الحقوق والامتيازات التي يحصل عليها هذا أو

ذاك.

فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً أنّ الحق الخاص في المصادر الطبيعية يقوم على أساس العمل وأنّ الحق الخاص في الأرض يقوم على أساس الإحياء يعالج مشكلة عامّة يستوي فيها عصر المحراث البسيط وعصر الآلة المعقد لأن طريقة توزيع المصادر الطبيعية على الأفراد مسألة قائمة في كلا العصرين.

ولكن هذا لا يعني جواز إهمال الجانب المتطور وهو علاقات الانسان بالطبيعة لأن تطور قدرة الانسان على الطبيعة ونمو سيطرته على ثرواتها يطور وينمي باستمرار خطر الانسان على الجماعة ويضع في خدمته باستمرار إمكانات جديدة للتوسع ولتهديد الصورة المتبناة للعدالة الاجتماعية.

فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً: أن مَن عمل في أرض وأنفق عليها جهداً حتّى أحياها فهو أحق بها من غيره .. يعتبر في نظر الاسلام عادلاً لأن من الظلم أن يساوي بين العامل الذي أنفق جهده على الأرض وغيره ممّن لم يعمل فيها شيئاً، ولكن هذا المبدأ بتطور قدرة الانسان على الطبيعة ونموها يصبح من الممكن استغلاله، ففي عصر كان يقوم إحياء الأرض فيه على الأساليب القديمة لم يكن يتاح للفرد أن يباشر عمليات الإحياء إلّا في ساحات صغيرة، وأمّا بعد أن تنمو قدرة الانسان ووسائل السيطرة لديه على الطبيعة فيصبح بإمكان أفراد قلائل ممّن تواتيهم الفرصة أن يحيوا مساحة هائلة من الأرض باستخدام الآلات الضخمة الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية، فكان لا بدّ للصورة التشريعية من منطقة فراغ يمكن ملؤها حسب الظروف فيسمح بالإحياء سماحاً عامّاً في العصر الأوّل ويمنع الأفراد في العصر الثاني ـ منعاً تكليفياً ـ عن ممارسة الإحياء إلّا في حدود تتناسب مع أهداف

الاقتصاد الاسلامي وتصوراته عن العدالة، وعلى هذا الأساس نعرف أن منطقة الفراغ هي المنطقة التي تتدخل فيها الدولة تشريعياً لعلاج مضاعفات وانعكاسات تطور العلاقات البشرية مع الطبيعة على علاقات الانسان بالانسان.

الدليل التشريعي:

والدليل على إعطاء ولي الأمر صلاحيات التدخّل التشريعي على النحو المتقدِّم هو النص القرآني الكريم: **﴿يا أيُّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾**.

والصلاحيات التي يمنحها هذا النص الكريم لأُولي لأمر تضم كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به، فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً وإذا أمر به أصبح واجباً، وأمّا الأفعال الذي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام كالرِّبا مثلاً فليس من حق ولي الأمر الأمر بها كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كإنفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الأمر المنع عنه لأن طاعة أُولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامّة، فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكِّل منطقة الفراغ.

الضمان الاجتماعي:

فرض الاسلام على الدولة ضمان معيشة أفراد المجتمع الاسلامي ضماناً كاملاً وهي عادة تقوم بهذه المهمّة على مرحلتين، في المرحلة الأُولى تهيِّئ

الدولة للفرد وسائل العمل وفرصة المساهمة الكريمة في النشاط الاقتصادي المثمر ليعيش على أساس عمله وجهده، فإذا كان الفرد عاجزاً عن العمل وكسب معيشته بنفسه كسباً كاملاً أو كانت الدولة في ظرف استثنائي لا يمكنها منحه فرصة العمل جاء دور المرحلة الثانية التي تمارس فيها الدولة تطبيق مبدأ الضمان عن طريق تهيئة المال الكافي لسد حاجات الفرد وتوفير حد خاص من المعيشة له.

ويمكن القول بأنّ الضمان الاجتماعي في الاسلام يقوم على أساس الإيمان بحق الجماعة كلّها في مصادر الثروة لأن هذه المواد الطبيعية قد خلقت للجماعة كافة لا لفئة دون فئة ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ وهذا الحق يعني أن كل فرد من الجماعة له الحق في الانتفاع بثروات الطبيعة والعيش الكريم منها فمن كان من الجماعة قادراً على العمل في أحد القطاعات العامّة والخاصّة كان من وظيفة الدولة أن تهيّئ له فرصة العمل في حدود صلاحياتها، ومَن لم تتح له فرصة العمل أو كان عاجزاً عنه فعلى الدولة أن تضمن حقّه في الاستفادة من ثروات الطبيعة بتوفير مستوى الكفاية من العيش الكريم. والنصوص الإسلامية واضحة كل الوضوح في التأكيد على المسؤولية المباشرة للدولة في الضمان الاجتماعي.

في الحديث عن الإمام جعفر أن رسول الله ﷺ كان يقول في خطبته من ترك ضياعاً فعليَّ ضياعه ومَن ترك ديناً فعليَّ دينه. وفي حديث آخر أنّ الإمام موسى بن جعفر قال محدداً ما للإمام وما عليه: (أنّه وارث مَن لا وراث له ويعول مَن لا حيلة له).

وفي خبر موسى بن بكر أنّ الإمام موسى قال له: مَن طلب هذا الرزق

من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله فإن غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله ما يقوت به عياله فإن مات ولم يقضه كان على الإمام قضاؤه فإن لم يقضه كان عليه وزره ... الخ.

وجاء في كتاب الإمام علي إلى واليه على مصر: (ثمّ الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمنىٰ فإن في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً واحفظ الله ما استحفظك من حقّه فيهم واجعل لهم قسماً من بيت مالك وقسماً من غلات صوافي الاسلام في كل بلد فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى) الخ.

التوازن الاجتماعي:

ووضع الاسلام للدولة مبدأ آخر يجب عليها تحقيقه وهو مبدأ التوازن الاجتماعي، وحين وضع الاسلام هذا المبدأ حدّد مفهومه عن التوازن، فليس التوازن في مفهومه الاسلامي إلّا التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة لا في مستوى الدخل، والتوازن في مستوى المعيشة معناه أن يكون المال موجوداً ومتداولاً بينهم إلى درجة تتيح لكل فرد العيش في المستوى العام أي أن يحيىٰ جميع الأفراد مستوى واحداً من المعيشة مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبها المعيشة ولكنه تفاوت درجة وليس تناقضاً كلياً في المستوى كالتناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي.

وأمّا الاختلاف في الدخل فهو أمر يقره الاسلام نتيجة لإيمانه بتفاوت أفراد النوع البشري في مختلف الخصائص والصفات النفسية والفكرية

والجسدية، فهم يختلفون في الصبر والشجاعة وفي قوّة العزيمة والأمل، ويختلفون في حدّة الذكاء وسرعة البديهية وفي القدرة على الإبداع والاختراع، ويختلفون في قوة العضلات وفي ثبات الأعصاب إلى غير ذلك من مقومات الشخصية الانسانية التي وزعت بدرجات متفاوتة على الأفراد.

وإيمان الاسلام بمبدأ التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة لا يعني أنّه يفرض إيجاد هذه الحالة من التوازن في لحظة وإنّما يعني جعل التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة هدفاً تسعى الدولة في حدود صلاحياتها إلى تحقيقه والوصول إليه بمختلف الطرق والأساليب المشروعة التي تدخل ضمن صلاحياتها.

وقد قام الاسلام من جانبه بالعمل لتحقيق التوازن في مستوى المعيشة بضغط مستوى المعيشة من أعلى بتحريم الإسراف وبضغط المستوى من أسفل بالارتفاع بالأفراد الذين يحيون مستوى منخفضاً من المعيشة إلى مستوى أرفع وبذلك تتقارب المستويات حتى تندمج أخيراً في مستوى واحد قد يضم درجات ولكنه لا يحتوي على التناقضات الصارخة في مستوى المعيشة.

وفهمنا هذا لمبدأ التوازن الاجتماعي في الاسلام يقوم على أساس التدقيق في النصوص الاسلامية الذي يكشف عن إيمان هذه النصوص بالتوازن الاجتماعي كهدف وإعطائها لهذا الهدف نفس المضمون الذي شرحناه وتأكيدها على توجيه الدولة إلى رفع معيشة الأفراد الذين يحيون حياة منخفضة تقريباً للمستويات بعضها من بعض بقصد الوصول أخيراً إلى حالة التوازن العام في مستوى المعيشة، فقد جاء في الحديث أنّ الإمام موسى بن جعفر ذكر بشأن

تحديد مسؤولية الوالي في أموال الزكاة (أنّ الوالي يأخذ المال فيوجهه الوجه الذي وجهه الله له على ثمانية أسهم للفقراء والمساكين يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقية فإن فضل من ذلك شيء ردّ إلى الوالي وإن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي أن يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا).

وهذا النص يحدد بوضوح أنّ الهدف النهائي الذي يحاول الاسلام تحقيقه ويلقي مسؤوليته على ولي الأمر هو إغناء كل فرد في المجتمع الاسلامي.

وهذا ما نجده في كلام الشيباني على ما حدّث عنه شمس الدين السرخسي في المبسوط إذ يقول: (على الإمام أن يتقي الله في صرف الأموال إلى المصارف فلا يدع فقيراً إلّا أعطاه حقّه من الصدقات حتى يغنيه وعياله، وإن احتاج بعض المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شيء أعطى الإمام ما يحتاجون إليه من بيت مال الخراج ولا يكون ذلك ديناً على بيت مال الصدقة لما بيّنّا أنّ الخراج وما في معناه يصرف إلى حاجة المسلمين).

فتعميم الغنى هو الهدف الذي تضعه النصوص أمام ولي الأمر، ولكي نعرف المفهوم الاسلامي للغنى يجب أن نحدِّد ذلك على ضوء النصوص أيضاً، وإذا رجعنا إليها وجدنا أنّ النصوص جعلت من الغنى الحد النهائي لتناول الزكاة فسمحت بإعطاء الزكاة للفقير حتى يصبح غنياً ومنعت إعطاءه بعد ذلك كما جاء في الخبر عن الإمام جعفر: (تعطيه من الزكاة حتى تغنيه) فالغنى الذي يهدف الاسلام إلى توفيره لدى جميع الأفراد هو هذا الغنى الذي جعله حدّاً فاصلاً بين إعطاء الزكاة ومنعها.

ومرّة أُخرى يجب أن نرجع إلى النصوص ونفتش عن طبيعة هذا الحد

الذي يفصل بين إعطاء الزكاة ومنعها لنعرف بذلك مفهوم الغنى في الاسلام ونواجه بهذا الصدد حديث أبي بصير الذي جاء فيه أنّه سأل الإمام جعفر الصادق عن رجل له ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير أله أن يأخذ من الزكاة؟ فقال له الإمام: يا أبا محمّد! أيربح من دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل؟ فقال أبو بصير: نعم، فقال الإمام: إن كان يفضل عن قوته مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاة وإن كان أقل من نصف القوت أخذ الزكاة وما أخذه منها فضّه على عياله حتى يلحقهم بالناس.

في ضوء هذا النص نعرف أنّ الغنى في الاسلام هو إنفاق الفرد على نفسه وعائلته حتى يلحق بالناس وتصبح معيشته في المستوى المتعارف الذي لا ضيق فيه ولا تقية.

وهكذا نخرج من تسلسل المفاهيم إلى مفهوم الاسلام عن التوازن الاجتماعي ونعرف أنّ الاسلام حين وضع مبدأ التوازن الاجتماعي وجعل ولي الأمر مسؤولاً عن تحقيقه بالطرق المشروعة بشرح فكرته عن التوازن وبين أنّه يتحقق بتوفير الغنى لسائر الأفراد وهو يسر معيشة الفرد إلى درجة تلحقه بمستوى الناس. وكما وضع الاسلام مبدأ التوازن الاجتماعي وحدّد مفهومه تكفل أيضاً بتوفير الإمكانات اللازمة للدولة لكي تمارس تطبيقها للمبدأ في حدود تلك الإمكانات.

ويمكن تلخيص هذه الإمكانات في الأُمور التالية:

أوّلاً: فرض ضرائب ثابتة تؤخذ بصورة مستمرة وينفق منها لرعاية التوازن العام.

وثانياً: إيجاد قطاعات لملكية الدولة وتوجيه الدولة إلى استثمار تلك

القطاعات لأغراض التوازن.

وثالثاً: طبيعة التشريع الاسلامي الذي ينظم الحياة الاقتصادية في مختلف الحقول.

١ ـ فرض ضرائب ثابتة:

وهي ضرائب الزكاة والخمس فإن هاتين الفريضتين لم تشرعا لأجل إشباع الحاجات الأساسية للفقير فحسب بل شرعتا أيضاً لمعالجة الفقر بصورة أساسية والارتفاع بالفقير إلى مستوى المعيشة الذي يمارسه ميسور الحال تحقيقاً للتوازن الاجتماعي بمفهومه في الاسلام. والدليل الفقهي على علاقة هذه الضرائب بأغراض التوازن وإمكان استخدامها في هذا السبيل ما يلي من النصوص:

أ ـ عن إسحاق بن عمار قال: قلت للإمام جعفر بن محمد: أعطي الرجل من الزكاة مئة؟ قال: نعم، قلت: مئتين؟ قال: نعم، قلت: ثلاثمائة؟ قال: نعم، قلت: أربعمائة؟ قال: نعم، قلت: خمسمائة؟ قال: نعم، حتى تغنيه.

ب ـ عن عبدالرّحمن بن حجاج قال: سألت الإمام موسى بن جعفر عن الرجل يكون أبوه أو عمّه أو أخوه يكفيه مؤونته أيأخذ من الزكاة فيوسع بها إن كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج إليه؟ فقال: لا بأس.

ج ـ عن سماعة قال: سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال الإمام: نعم.

د ـ عن أبي بصير أنّ الإمام الصادق تحدّث عمّن تجب عليه الزكاة وهو ليس موسراً، فقال: يوسع بها على عياله في طعامهم وكسوتهم ويبقي منها

شيئاً يناوله غيرهم وما أخذ من الزكاة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس.

هـ- عن إسحاق بن عمار قال: قلت للصادق: أعطي الرجل من الزكاة ثمانين درهماً؟ قال: نعم وزده، قلت: أعطيه مئة؟ قال: نعم وأغنه إن قدرت على أن تغنيه.

و- عن حماد بن عيسى أنّ الإمام موسى بن جعفر قال - وهو يتحدّث عن نصيب اليتامى والمساكين وابن السبيل من الخمس -: أنّ الوالي يقسم بينهم على الكتاب والسنّة ما يستغنون به في سنتهم فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي فإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به.

فهذه النصوص تأمر بإعطاء الزكاة إلى أن يلحق الفرد بالناس أو إلى أن يصبح غنياً أو لإشباع حاجاته الأوّلية والثانوية على اختلاف التعابير وكلّها تستهدف غرضاً واحداً وهو تعميم الغنى بمفهومه الاسلامي وايجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نحدِّد مفهوم الغني والفقير عند الاسلام بشكل عام، فالفقير هو مَن لم يظفر بمستوى من المعيشة يمكنه من إشباع حاجاته الضرورية وحاجاته الكمالية بالقدر الذي تسمح به حدود الثروة في البلاد أو هو بتعبير آخر مَن يعيش في مستوى تفصله هوة عميقة عن المستوى المعيشي للأثرياء في المجتمع الاسلامي، والغني مَن لا تفصله في مستواه المعيشي هذه الهوة ولا يعسر عليه إشباع حاجاته الضرورية والكمالية بالقدر الذي يتناسب مع ثروة البلاد ودرجة رقيها المادي سواء كان يملك ثروة كبيرة أو لا.

وبهذا نعرف أنّ الاسلام لم يعط للفقر مفهوماً مطلقاً ومضموناً ثابتاً في كل الظروف والأحوال فلم يقل مثلاً أنّ الفقر هو العجز عن الإشباع البسيط للحاجات الأساسية وإنّما جعل الفقر بمعنى عدم الالتحاق في المعيشة بمستوى معيشة الناس كما جاء في النص، وبقدر ما يرتفع مستوى المعيشة يتسع المدلول الواقعي للفقر.

وهذه المرونة في مفهوم الفقر ترتبط بفكرة التوازن الاجتماعي إذ أنّ الاسلام لو كان قد أعطى بدلاً عن ذلك مفهوماً ثابتاً للفقر وهو العجز عن الإشباع البسيط للحاجات الأساسية وجعل من وظيفة الزكاة وما إليها علاج هذا المفهوم الثابت للفقر لما أمكن العمل لايجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة عن طريقها ولاتسعت الهوة بين مستوى عوائد الزكاة وما إليها ومستوى المعيشة العام للأغنياء الذي يزحف ويرتفع باستمرار.

٢ ـ إيجاد قطاعات عامّة:

ولم يكتف الاسلام بالضرائب الثابتة التي شرعها لأجل إيجاد التوازن بل جعل الدولة مسؤولة عن الإنفاق من القطاع العام لهذا الغرض، فقد مرّ بنا في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر أن على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة أن يمون الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا.

وكلمة (من عنده) تدل على أن غير الزكاة من موارد بيت المال يتسع لاستخدامه في سبيل ايجاد التوازن بإغناء الفقراء ورفع مستوى معيشتهم.

والمفهوم من النصوص الاسلامية أن تشريع ملكية الدولة في المجتمع الاسلامي كان يستهدف خدمة التوازن الاجتماعي واستخدام ما يدخل في

نطاق ملكية الدولة في تحقيق هذا التوازن. وقد وضع الاسلام مصطلحاً خاصّاً لملكية الدولة وما يدخل في نطاقها من ثروات وهو اسم الأنفال في العرف الاسلامي وهو ما تملكه الدولة في المجتمع الاسلامي، قال الله تعالى: ﴿ويسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرّسول﴾. وقد تطلق كلمة الفيء للتعبير عن ملكية الدولة بدلاً عن كلمة الأنفال، فالفيء والأنفال يستخدمان في النصوص الاسلامية للتعبير عن معنى واحد كما جاء في حديث محمّد بن مسلم عن الباقر أنّه (الفيء والأنفال ما كان من أرض خربة أو بطون أودية وقوم صولحوا أو أعطوا بأيديهم وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كلّه من الفيء) فالأنفال والفيء إذن تعبيران عن القطاع الذي تملكه الدولة أي منصب النبي والإمام.

وآية الفيء في القرآن الكريم تشرح دور الفيء في التشريع الاسلامي والهدف الذي يجب أن يحققه، قال الله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾. وهذا النص واضح في أنّ الفيء معد للإنفاق منه على الفقراء كما هو معد للإنفاق منه على المصالح العامّة المرتبطة بالله والرسول، وتدل الآية على أن عداد الفيء للإنفاق منه على الفقراء يستهدف جعل المال متداولاً وموجوداً لدى جميع أفراد المجتمع ليحفظ بذلك التوازن الاجتماعي العام ولا يكون دولة بين الأغنياء خاصّة.

وهكذا نستنتج من ذلك كلّه أن ملكية الدولة شرعت لكي تكون أداة فعّالة بيد ولي الأمر لإيجاد التوازن الاجتماعي بمفهومه الاسلامي.

وملكية الدولة في المجتمع الاسلامي تمثل قطاعاً واسعاً من الثروة الطبيعية

تضم عدداً كبيراً من مرافق الطبيعة نذكر منها ما يلي:

أوّلا: كل أرض دخلت دار الإسلام وهي ليست عامرة.

ثانياً: المعادن والمناجم.

ثالثاً: الأنهار والبحار.

رابعاً: الغابات والأحراش.

خامساً: سواحل البحار.

ويمكننا أن نقدر على أساس هذه الامتدادات لملكية الإمام رئيس الدولة في المجتمع الاسلامي ضخامة الإمكانات التي يضعها الاسلام بين يدي الدولة لكي تمارس عن طريقها مسؤوليتها في إيجاد التوازن الاجتماعي وتعميم تداول المال بين جميع أفراد المجتمع.

٣ ـ طبيعة التشريع الإسلامي:

والتوازن العام في المجتمع الاسلامي مدين بعد ذلك لمجموعة التشريعات الاسلامية في مختلف الحقول، فإنّها تساهم عند تطبيق الدولة لها في حماية التوازن ويكفي أن نشير هنا إلى محاربة الاسلام لاكتناز النقود والغائه للفائدة وتشريعه لأحكام الإرث وإعطاء الدولة صلاحيات ضمن منطقة الفراغ المتروكة لها في التشريع الاسلامي والغاء الاستثمار الرأسمالي للثروات الطبيعية الخام.

فالمنع عن اكتناز النقود والغاء الفائدة يقضي على دور المصارف الرأسمالية في إيجاد التناقض والإخلال بالتوازن عن طريق امتصاصها الجزء الكبير من

ثروة البلاد بقوة إغراء الفوائد الربويّة. والقضاء على دور المصارف الرأسمالية ينتج طبيعياً عدم قدرة المال الفردي غالباً على التوسع في حقول الإنتاج والتجارة بالدرجة التي تضر بالتوازن لأن توسع الأفراد في مشاريع الإنتاج والتجارة إنّما يعتمد في مجتمع كالمجتمع الرأسمالي على المصارف الرأسمالية التي تمد تلك المشاريع بحاجتها من المال نظير فائدة محدودة، فإذا منع الاكتناز وحرمت الفائدة لم يتيسر للمصارف أن تكدس في خزائنها النقد بشكل هائل ولا أن تمد المشاريع الفردية بالقروض فتبقى النشاطات الخاصّة على الصعيد الاقتصادي في الحدود المعقولة التي تواكب التوازن العام وتترك طبيعياً المشاريع الكبرى في الإنتاج إلى الملكيات العامّة للدولة.

ويضاف إلى ذلك أن امتلاك الدولة للمواد الأوّلية للصناعة (للمعادن) وللجزء الأكبر من الأرض يجعل بإمكانها الإشراف وقيادة جميع قطاعات الإنتاج الزراعي والصناعي الخاصّة وتوجيهها الوجهة الاسلامية الصحيحة وتشريع أحكام الإرث الذي تقسم التركة بموجبه غالباً على عدد الأقرباء الورثة يعتبر ضماناً آخر لأنّه يفتت الثروات باستمرار ويحول دون تكدّسها.

النظريّة الإسلاميّة
لتوزيع المصادر الطبيعيّة

تمهيد:

توزيع الثروة يتم على مستويين أحدهما توزيع المصادر المادية للإنتاج والآخر توزيع الثروة المنتجة. فمصادر الإنتاج هي الأرض والمواد الأوّلية والأدوات اللازمة لإنتاج السلع المختلفة لأن هذه الأُمور جميعاً تساهم في الإنتاج الزراعي أو الصناعي أو فيهما معاً. وأمّا الثروة المنتجة فهي السلع التي تتجزأ خلال عمل بشري مع الطبيعة وتنتج عن عملية التركيب بين تلك المصادر المادية للإنتاج. فهناك إذن ثروة أوّلية وهي مصادر الإنتاج وثروة ثانوية وهي ما يظفر به الانسان عن طريق استخدام تلك المصادر من متاع وسلع.

والحديث عن التوزيع يجب أن يستوعب كلتا الثروتين الثروة الأُم والثروة البنت مصادر الإنتاج والسلع المنتجة .. ومن الواضح أن توزيع المصادر الأساسية للإنتاج يسبق عملية الإنتاج نفسها لأنّ الأفراد إنّما يمارسون نشاطهم الإنتاجي وفقاً للطريقة التي يقسم بها المجتمع مصادر الإنتاج فتوزع مصادر الإنتاج قبل الإنتاج وأمّا توزيع الثروة المنتجة فهو مرتبط بعملية الإنتاج ومتوقف عليها لأنّه يعالج النتائج التي يسفر عنها الإنتاج.

والاقتصاديون الرأسماليون حين يدرسون في اقتصادهم السياسي قضايا التوزيع ضمن الإطار الرأسمالي لا ينظرون إلى الثروة الكلية للمجتمع وما تضمّه من مصادر الإنتاج وإنّما يدرسون توزيع الثروة المنتجة فحسب في الدخل الأهلي لا مجموع الثروة الأهلية، ويقصدون بالدخل الأهلي مجموع السلع والخدمات المنتجة أو بتعبير أصحّ القيمة النقدية لمجموع المنتوج في بحر سنته، فبحث التوزيع في الاقتصاد السياسي هو بحث توزيع هذه القيمة النقدية على العناصر التي ساهمت في الإنتاج، ولأجل ذلك كان من الطبيعي أن يسبق بحوث الإنتاج بحث التوزيع لأنّ التوزيع ما دام يعني تقسيم القيمة النقدية للسلع المنتجة على مصادر الإنتاج فهو عملية تعقب الإنتاج إذا ما لم تنتج سلعة لا معنى لتوزيعها أو توزيع قيمتها، وعلى هذا الأساس نجد أنّ الاقتصاد السياسي يعتبر الإنتاج هو الموضوع الأوّل من مواضيع البحث فيدرس الإنتاج أوّلاً ثمّ يتناول قضايا التوزيع.

وأمّا الاسلام فهو يعالج قضايا التوزيع على نطاق أرحب وباستيعاب أشمل لأنّه لا يكتفي بمعالجة توزيع الثروة المنتجة ولا يتهرّب من الجانب الأعمق للتوزيع أي توزيع مصادر الإنتاج كما صنع المذهب الرأسمالي إذ ترك مصادر الإنتاج يسيطر عليها الأقوى دائماً تحت شعار الحرِّيّة الاقتصادية التي تخدم الأقوى وتمهد له السبيل إلى احتكار الطبيعة ومرافقها، بل أنّ الاسلام تدخل تدخلاً إيجابياً في توزيع الطبيعة وما تضمّه من مصادر إنتاج وقسّمها إلى عدّة أقسام لكل قسم طابعه المميز من الملكية الخاصّة أو الملكية العامّة أو ملكية الدولة أو الإباحة العامّة ووضع لهذا التقسيم قواعده ومقاييسه، ونحن في هذا الفصل نريد أن ندرس نظريّة الاسلام عن توزيع مصادر الإنتاج.

ما هي مصادر الإنتاج؟

وقبل أن نستعرض النظرية الاسلامية لتوزيع مصادر الإنـتاج يجب أن نحدِّد هذه المصادر، ففي الاقتصاد السياسي يذكر عادة أن مـصادر الإنـتاج هي:

١ ـ الطبيعة. ٢ ـ رأس المال. ٣ ـ العمل ويضم التنظيم الذي يمارسه المنظم للمشروع. غير أنّنا إذا نتحدّث عن توزيع المـصادر في الاسـلام وأشكـال ملكيتها لا بدّ لنا أن نستبعد من مجال البحث المصدرين الأخيرين وهما رأس المال والعمل.

أمّا رأس المال فهو في الحقيقة ثروة منتجة وليس مصدراً أساسياً للإنتاج لأنّه يعبر اقتصادياً عن كل ثروة تمّ إنجازها وتبلورت خلال عمل بـشري لكي تساهم من جديد في إنتاج ثروة أُخرى، فالآلة التي تنتج النسيج ليست ثروة طبيعية خالصة وإنّما هي مادة طبيعية كيفها العمل الانساني خلال عملية إنتاج سابقة، ونحن إنّما نبحث الآن في التفصيلات التي تنظم توزيع ما قـبل الإنتاج أي توزيع الثروة التي منحها الله للمجتمع قبل أن يمارس أي نشاط اقتصادي فيها، وما دام رأس المال وليد إنتاج سابق فسوف يندرج في بحث توزيع الثروة المنتجة. وأمّا العمل فهو العنصر المـعنوي من مصادر الإنـتاج وليس ثروة مادية تدخل في نطاق الملكية الخاصّة أو العامّة.

وعلى هذا الأساس تكون الطبيعة وحدها من بين مصادر الإنتاج موضوع درسنا الآن لأنّها تمثل العنصر المادي السابق على الإنتاج.

الجانب السلبي من نظريّة التوزيع:

ونظريّة التوزيع الإسلامية للطبيعة لها جانبان أحدهما سلبي والآخر إيجابي، فلنبدأ الآن بالجانب السلبي من النظرية ويتلخص هذا الجانب في رفض أي ملكيات وحقوق خاصّة ابتدائية في الثروة الطبيعية الخام بدون عمل وهذا الجانب السلبي ينعكس على الفقه الاسلامي في أحكام كثيرة منه نذكر منها ما يلي:

١ـ ألغى الاسلام الحمى وقال لا حمى إلّا لله وللرسول وبذلك ينتفي أي حق خاص للفرد في الأرض لمجرد السيطرة عليها وحمايتها بالقوة.

٢ـ إذا أقطع ولي الأمر أرضاً اكتسب الفرد بسبب ذلك حق العمل في تلك الأرض دون أن يمنح الإقطاع حقّاً في ملكية الأرض أو أي حق آخر فيها ما لم يعمل وينفق جهده على تربيتها.

٣ـ لا تملك الينابيع والجذور العميقة للمنجم ملكية خاصّة ولا يوجد لأي فرد حق خاص فيها، قال العلّامة الحلّي في التذكرة: (وأمّا العرق الذي في الأرض فلا يملكه بذلك ومَن وصل إليه من جهة أُخرى فله أخذه).

٤ـ إذا زاد الماء الطبيعي فدخل أملاك الناس واجتمع دون أن يحوزه بعمل خاص لم يملكوه كما قال الشيخ الطوسي في المبسوط.

٥ـ إذا لم ينفق الفرد جهداً في الصيد بل دخل الحيوان في سيطرته لم يملكه ففي قواعد العلّامة الحلّي يقول: (لا يملك الصيد بدخوله في أرضه ولا بوثوب السمكة إلى السفينة).

من هذه الأحكام ونظائرها في الفقه الاسلامي نستطيع أن نستدل على الجانب السلبي من النظرية ونعرف أنّ الفرد لا يوجد له بصورة ابتدائية حق

خاص في الثروة الطبيعية يمتاز به عن الآخرين على الصعيد التشريعي ما لم يكن ذلك انعكاساً لعمل خاص فيها يميزه عن غيره في واقع الحياة، فلا يختص الفرد بمعدن إذا لم يكشف عنه ولا بعين ماء إذا لم يستنبطها ولا بالحيوانات النافرة إلّا إذا صادها ولا بثروة على وجه الأرض أو في السماء إلّا إذا حازها وأنفق جهده في ذلك.

الجانب الإيجابي من النظريّة:

والجانب الإيجابي من النظريّة يوازي جانبها السلبي وبكلمة فهو يقرر أنّ العمل أساس مشروع لاكتساب الحقوق والملكيات الخاصّة في الثروات الطبيعية. فرفض أي حق ابتدائي في الثروات الطبيعية منفصل عن العمل هو الصيغة السلبية للنظرية، والإيمان بالحق الخاص فيها على أساس العمل هو الصيغة الإيجابية الموازية وهذا الجانب الإيجابي له شواهده في الفقه الاسلامي أيضاً ونذكر منها ما يلي:

١ ـ مَن أحيا أرضاً فهي له كما جاء في الحديث.

٢ ـ مَن حفر معدناً حتى كشفه كان أحق به وملك الكمية التي كشفت عنها الحفرة وما إليها من مواد.

٣ ـ مَن كشف بالحفر عيناً طبيعية للماء فهو أحق بها.

٤ ـ إذا حاز الفرد الحيوان النافر بالصيد والخشب بالاحتطاب والحجر الطبيعي بحمله والماء من النهر باغترافه في آنية وغيرها ملكه بالحيازة كما نصّ على ذلك الفقهاء جميعاً.

وكل هذه الأحكام تشترك في إبراز الجانب الإيجابي من النظرية واعتبار

العمل مصدراً للحقوق والملكيات الخاصّة في الثروات الطبيعية التي تكتنف الانسان من كل جانب.

نوع العمل الذي تعترف به النظريّة:

وبالرغم من أنّنا لاحظنا بصورة عامّة أنّ النظرية تجعل من العمل أساساً للتوزيع ومصدراً للحقوق الخاصّة في الثروة الطبيعية نجد أنّها تعني بالعمل مفهوماً قد يختلف من ثروة إلى أُخرى، فالحيازة عمل تعترف به النظريّة بوصفه عملاً يقوم على أساسه تملكك للحجر من الصحراء أو للماء من النهر فالحجر في الصحراء يمكنك أن تمتلكه بالحيازة كما رأينا في الحكم الرابع من الأحكام المتقدمة التي استعرضناها من الفقه الاسلامي، ولكن النظرية لا تعترف بالحيازة بوصفها عملاً ولا تسمح بقيام الحقوق الخاصّة على أساسها في الأرض والمنجم والينابيع الطبيعية للماء، فلا يكفي مثلاً لكي تختص بأرض أن تسيطر عليها وتضمها إلى حوزتك ولهذا ألغى الاسلام الحمى كما مرّ في شواهد الجانب السلبي للنظرية من الفقه الاسلامي بل لا بدّ لك في سبيل اكتساب حقوق خاصّة في الأرض أن تجسد جهودك فيها بالإحياء ولأجل هذا يجب أن نتساءل لماذا اعتبرت الحيازة عملاً وسبباً كافياً لتملك الحجر أو الماء بينما لم تكن حيازة الأرض أو المعدن عملاً ولا مبرراً لاكتساب أي حق خاص؟ والجواب على هذا التساؤل هو أنّ النظريّة الاسلامية للتوزيع تميز بين نوعين من الأعمال أحدهما الانتفاع والاستثمار والآخر الاحتكار والاستثمار، فأعمال الانتفاع والاستثمار ذات صفة اقتصادية بطبيعتها وأعمال الاحتكار والاستثمار تقوم على أساس القوة ولا تحقق انتفاعاً ولا استثماراً مباشراً.

ومصدر الحقوق الخاصّة في النظريّة هو العمل الذي ينتمي إلى النوع الأوّل كإحياء الأرض الميتة وأمّا النوع الثاني من العمل فلا قيمة له لأنّه مظهر من مظاهر القوة وليس نشاطاً اقتصادياً من نشاطات الانتفاع والاستثمار للطبيعة وثروتها، والقوة لا تكون مصدراً للحقوق الخاصّة ولا مبرراً كافياً لها.

وعلى أساس التمييز بين هذين النوعين من الأعمال تقوم التفرقة بين حيازة الثروات المنقولة وحيازة المصادر الطبيعية، إذ تعتبر حيازة الحجر بحمله من الصحراء والخشب باحتطابه من الغابة والماء باغترافه من النهر عملاً ومصدراً للملكية بينما لا تعتبر حيازة الأرض كذلك بل يلغي كل حمى إلّا حمى الله ورسوله فإن حيازة الحجر بنقله والخشب بالاحتطاب أو أي ثروة منقولة أُخرى عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار فيدخل في حساب النظرية بوصفه نشاطاً اقتصادياً وأمّا حيازة الأرض والاستيلاء على منجم أو على عين ماء فليس من تلك الأعمال بل هو مظهر من مظاهر القوة والتحكم في الآخرين فلهذا لم يكن له أثر في النظرية.

لكي نبرهن على ذلك يمكننا أن نفترض انساناً يعيش بمفرده في ساحة كبيرة من الارض غنية بالعيون والمناجم والثروات الطبيعية بعيداً عن المنافسة والمزاحمة فماذا سوف يمارس من ألوان الحيازة؟ إن انساناً كهذا لن يفكر في الاستيلاء على مساحة كبيرة من الأرض وحمايتها وما فيها من المناجم وعيون لنفسه لأنّه لا يجد داعياً إلى هذه الحماية ولا فائدة يجنيها منها في حياته ما دامت الأرض بخدمته في كل حين لا ينافسه فيها أحد وإنّما ينصرف مباشرة إلى إحياء جزء من الأرض يتناسب مع مستوى قدرته على الاستثمار، ولكنه بالرغم من أنّه لا يفكر في حيازة مساحات كبيرة من الأرض يمارس دائماً حيازة الماء بنقله إلى كوزه والحجر بحمله إلى كوخه

والخشب يوقد عليه النار لأنّه لا يتاح له الانتفاع بهذه الأشياء في حياته إلّا بحيازتها واعدادها في متناول يده.

فحيازة الأرض وغيرها من مصادر الطبيعة لا معنى لها إذن عندما تنعدم المنافسة بل الإحياء وحده في هذه الحالة هو العمل الذي يمارسه الفرد في الطبيعة لاستثمارها والانتفاع بها، وإنّما تكتسب حيازة الأرض قيمتها عندما توجد المنافسة على الأرض وتشتد، فمنطلق كل فرد للاستيلاء على أوسع مساحة ممكنة من الأرض وحمايتها من الآخرين. وهذا يعني أن حيازة الأرض وما إليها من مصادر الطبيعة ليست عملاً ذا صفة اقتصادية من أعمال الانتفاع والاستثمار وإنّما هي عملية تحصين لمورد طبيعي وحمايته من تدخل الآخرين فيه.

وعلى العكس من ذلك حيازة الخشب والحجر والماء فإنّها ليست عمل قوة وإنّما هي بطبيعتها عمل اقتصادي من أعمال الانتفاع والاستثمار ولهذا رأينا أنّ الانسان المنفرد في حياته يمارس هذا اللون من الحيازة بالرغم من تحرره عن كل دافع من دوافع القوة واستعمال العنف.

وهكذا نعرف أن حيازة الأشياء المنقولة من ثروات الطبيعة ليست مجرد عمل من أعمال القوة وإنّما هي في الأصل عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار يمارسه الانسان ولو لم يوجد لديه أي مبرر لاستعمال القوّة ونخرج من ذلك كلّه بنتيجة وهي أنّ الصفة الاقتصادية للعمل شرط ضروري في إنتاجه للحقوق الخاصّة فلا يكون العمل مصدراً لتملك المال ما لم يكن بطبيعته من أعمال الانتفاع والاستثمار.

دور العمل في نظريّة التوزيع:

عرفنا أنّ العمل هو الأساس لاكتساب الفرد الحقوق والملكيات الخاصّة في الثروة الطبيعية الخام كما عرفنا أيضاً أنّ العمل لا يعتبر في نظريّة التوزيع عملاً إلّا إذا كان ذا صفة اقتصادية أي من أعمال الانتفاع والاستثمار، وما دام العمل هو الأساس للحقوق الخاصّة فمن الطبيعي أن يستمر الحق الخاص والملكية الخاصّة ما دام العمل الاقتصادي قائماً ومستمراً وأن يزول الحق الخاص بانقطاع العمل، فالحيازة مثلاً هي بحد ذاتها عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار في مجال الثروات المنقولة كما تقدّم فما دامت الحيازة مستمرة حقيقةً أو حكماً يظل الفرد متمتعاً بحقّه الخاص في الثروة المنقولة التي حازها فإذا تنازل عن حيازة المال بإهماله والإعراض عنه انقطع انتفاعه به وزالت صلته العملية وسقط بسبب ذلك حقّه في المال وأصبح لأي فرد آخر حق الاستيلاء عليه والانتفاع به، ومثال آخر مَن يأتي إلى أرض صالحة للزراعة بطبيعتها (وهي الأرض العامرة بالأصالة في العرف الفقهي) فيمارس زرعها فيكتسب عن طريق ذلك الحق الخاص فيها لأن زرع الأرض عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار فلا يجوز لشخص آخر أن يزاحمه فيها، ولكنه إذا ترك بعد ذلك نشاطه وزراعته وانقطع عمله في الأرض زال حقّه الخاص منها وكان لأي فرد آخر أن يستفيد منها.

وهكذا نعرف أنّ الحق الخاص في الثروة الطبيعية الخام ينتج عن ممارسة الفرد لعمل من أعمال الانتفاع بتلك الثروة ويسقط بانقطاع ذلك العمل وزوال تلك الصلة العملية بين الفرد والمال.

ولكن هذا إنّما يصدق إذا لم يؤد العمل إلى خلق فرصة الانتفاع بالمال وإلّا

استمر الحق الخاص ما دامت الفرصة التي خلقها العمل قائمة، ولكي نفهم هذا بوضوح يجب أن نعرف أن أعمال الانتفاع والاستثمار تختلف فبعضها تخص أعمال الزراعة وبعضها الآخر تخص الحيازة كتقطيع الصخور ونقل الأحجار، فإنّ الزراعة والحيازة لونان من الانتفاع بتلك الأرض وهذه الصخور. وفي بعض أعمال الانتفاع والاستثمار يواجه الانسان ثروة مغلقة فيخلق فيها فرصة الانتفاع بها كالأرض الميتة غير الصالحة للزراعة يواجهها الانسان فيحييها ويعدها للزراعة، وهناك فرق كبير بين هذا الانسان الذي يحيي الأرض الميتة وبين ذلك الانسان الذي يصادف أرضاً حيّة عامرة بطبيعتها فيزرعها لأن هذا الانسان يخلق في الأرض الميتة فرصة الانتفاع بينما ذلك الزارع لا يخلق الفرصة وإنّما يستفيد من الفرصة الطبيعية المتاحة له، وهذا الفرق يؤدي إلى الاختلاف بين نتائج هذا العمل وذلك من وجهة النظر الإسلامية في التوزيع فالعمل الذي يحقق انتفاعاً مباشراً دون أن يخلق فرصة الانتفاع يعتبر أساساً لاكتساب الحق الخاص في الثروة ويزول بزوال ذلك العمل.

فالانسان الذي صادف أرضاً حيّة عامرة فزرعها ثمّ ترك زراعتها أو صادف حجراً فحازه ثمّ أعرض عنه يزول حقّه في الأرض وفي الحجر بانقطاع الزراعة أو الحيازة، وأمّا العمل الذي يخلق فرصة الانتفاع بالثروة كإحياء الأرض الميتة فهو يمنح العامل حق ملكية الفرصة لأنّها نتيجة عمله التي خلقها بإحيائه للأرض، فإذا أحيا الفرد أرضاً ميتة ثمّ تركها حيّة ولم يبادر إلى زراعتها لا يسقط حقّه الخاص فيها لأنّه وإن كان لا يمارس بالفعل عملاً فيها غير أن عمله في إحيائها يمنحه الحق في تملك الفرصة التي نجمت عن إحيائه للأرض وما دامت هذه الفرصة قائمة والأرض حيّة فهو صاحب

الحق في تلك الفرصة ولا يجوز لآخر أن يزاحمه في فرصة خلقها بعمله وجهده وملكيته لهذه الفرصة يجعل منه الأولى بالأرض من أي فرد آخر فيستمر حقّه في الأرض ما دامت الفرصة التي خلقها وجسدها قائمة. فإذا خرجت الأرض وأهملها حتى عادت ميتة سقط حقّه فيها ولم يعد أولى بها من غيره.

وهكذا نستخلص مما سبق حقائق عديدة عن النظرية الإسلامية لتوزيع الثروات الطبيعية الخام وهي كما يلي:

١ـ لا توجد حقوق وملكيات خاصّة في الثروات الطبيعية الخام بدون عمل.

٢ـ إنّ العمل هو الأساس لنشوء الحقوق والملكيات الخاصّة في تلك الثروات.

٣ـ لا يعتبر العمل عملاً في نظرية التوزيع وأساساً للحق الخاص ما لم يكن ذا طابع اقتصادي أي من أعمال الانتفاع والاستثمار.

٤ـ إنّ العمل قد يعني مجرد الانتفاع المباشر بالثروة الطبيعية كزراعة الأرض وحيازة الحجر وقد يعني خلق فرصة الانتفاع في ثروة طبيعية مغلقة كإحياء الأرض الميتة، فالقسم الأوّل يستمر الحق الخاص ما دام العمل مستمراً فإذا انقطع وزالت الصلة العملية سقط الحق الخاص. وأمّا القسم الثاني فالعامل يملك فيه فرصة الانتفاع بوصفها ناتجة عن عمله وتجسيداً له فما دامت الفرصة مستمرة يظل حقّه الخاص قائماً فإذا زالت الفرصة وعادت الأرض إلى وضعها الأوّل قبل الإحياء سقط الحق الخاص.

النظريّة الإسلامية لتوزيع السلع المنتجة:

كانت النظرية السابقة، تعالج توزيع الطبيعة الخام على أفراد المجتمع وتضع لهذا التوزيع قواعده فلم تكن تفترض إلّا انساناً قادراً على العمل وطبيعة عامرة بالثروات الطبيعية الخام، وأمّا هذه النظرية فتعالج توزيع السلع المنتجة بعد أن استكمل الإنتاج عناصره الطبيعية والمصطنعة[1] وتشابكت جميعاً في إنتاج السلعة التي نبحث الآن عن قاعدة لتوزيعها.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الرأسمالية حين تتناول التوزيع تريد توزيع السلع المنتجة وتهمل توزيع نفس المقومات الأساسية للإنتاج أي ثروات الطبيعة الخام بينما الاسلام ينظم كلا التوزيعين، وفي البحث المتقدِّم درسنا نظريته عن توزيع ما قبل الإنتاج وندرس الآن نظريته عن توزيع السلع المنتجة.

والمذهب الرأسمالي التقليدي حين يعالج توزيع السلع المنتجة يحلل عملية الإنتاج عادة إلى عناصره الأصلية المتشابكة في العملية ويوزع الثروة المنتجة على تلك العناصر بوصفها قد اشتركت جميعاً في ايجاد السلعة المنتجة فلكل عنصر نصيبه من الإنتاج وفقاً لدوره في العملية.

وعلى هذا الأساس تقسم الرأسمالية الثروة المنتجة أو القيمة النقدية لهذه الثروة إلى حصص أربع وهي: ١ـ الأُجور. ٢ـ الفائدة. ٣ـ الربح. ٤ـ الريع.

فالأُجور هي نصيب العمل الانساني أو الانسان العامل بوصفه عنصراً ضرورياً في عملية الإنتاج والفائدة عن نصيب رأس المال المسلف، والربح هو نصيب رأس المال المشترك فعلاً في الإنتاج، والريع يعبِّر عن حصّة

---

(١) نقصد بالعناصر المصطنعة رأس المال وأدوات الإنتاج التي تكوّنتا خلال عمل بشري سابق.

الطبيعة أو حصّة الأرض بتعبير أخص، والرأسمالية في تقسيمها هذا للثروة المنتجة على عناصر الإنتاج تفترض عملية إنتاج ذات طابع رأسمالي يحتوي على عامل بشري لا يملك شيئاً من رأس المال ورأس مال يقرض لصاحب المشروع وطبيعة تهيِّئ للعمل البشري ورأس المال مجالها المناسب للاندماج والإنتاج كالأرض.

وحين تخصص الرأسمالية الفائدة لرأس المال المسلف والربح لرأس المال المشترك فعلاً والريع للأرض تعني بذلك تخصيص هذه الحصص لمالكي تلك العناصر الذين تمّت ملكيتهم لها قبل الإنتاج أي خلال التوزيع الأوّل الذي أهمله الرأسمالي.

والنظرة الجوهريّة في التوزيع الرأسمالي هي ملاحظة جميع عناصر الإنتاج على مستوى واحد وإعطاء كل واحد من تلك العناصر نصيبه من الثروة المنتجة بوصفه مساهماً في العملية، فالعامل يحصل على الأجر بنفس الطريقة وعلى أساس نفس الأجر التي يحصل رأس المال بموجبها على فائدة ربويّة مثلاً لأن كلاً منهما في العرف الرأسمالي عامل إنتاج وقوّة مساهمة في التركيب العضوي للعملية فمن الطبيعي أن توزع المنتجات على عناصر إنتاجها ويكون التوزيع بنسب تقررها قوانين العرض والطلب.

النظرة الإسلامية والفكرة الأساسية فيها:

ولدى دراسة النظرية الإسلامية لتوزيع السلع المنتجة ومقارنة موقف الاسلام بالموقف الرأسمالي المتقدِّم يجب أن نميِّز في عمليات الإنتاج بين حالتين: الأولى أن تكون المادة التي ينصبّ عليها العمل البشري فيحولها إلى

سلعة ثروة طبيعية لم تدخل قبل عملية الإنتاج في ملك أحد كالأخشاب الطبيعية التي ينصبّ عليها العمل في عمليات الإنتاج فيحولها إلى أثاث منزلي صالح للاستعمال. والثانية أن تكون المادة المتحولة خلال الإنتاج إلى سلعة قد تمّ تملكها لشخص خاص قبل أن تدخل في عملية الإنتاج كالغزل الذي تتسلمه معامل النسيج من أصحابه لتنسجه. ويدخل في نطاق الحالة الأولى إنتاج جميع المواد الأوّلية بما في ذلك استخراج المادة المعدنية من مناجم النفط والذهب والحديد وغيرها، ويدخل في نطاق الحالة الثانية كل عمليات التحويل والتطوير في تلك المواد الأوّلية التي تمّ إنتاجها وتملكها قبلاً. وبدراسة موقف الاسلام في كل من هاتين الحالتين تتجلّى النظرية الإسلامية لتوزيع الثروة المنتجة كاملة، وفي موقفه من الحالة الأولى سيتجلّى اختلافه الأساسي مع الرأسمالية ونظرتها المتقدِّمة في التوزيع، كما أن موقفه من الحالة الثانية سوف يكشف لنا نوع الاختلاف والتناقض بين النظرية الإسلامية والنظرية الاشتراكية الماركسية كما سنرى.

والآن نبدأ بدراسة النظرية الإسلامية للتوزيع بالنسبة إلى الحالة الأولى وبينما كنّا نجد الرأسمالية تنظر إلى عناصر الإنتاج بما فيها العامل البشري نظرة متكافئة وتوزع عليهم حصصهم من السلعة المنتجة على أساس واحد نلاحظ حين ندرس النظرية الاسلامية للتوزيع أنّ الاسلام يرفض هذه النظرية الجوهرية في المذهب الرأسمالي لأنّه لا يضع عناصر الإنتاج المتعددة على مستوى واحد ولا ينظر إليها بصورة متكافئة ليقر توزيع الثروة المنتجة على تلك العناصر بالنسب التي تقررها قوانين العرض والطلب، والنظرية الاسلامية لتوزيع الثروة المنتجة تعتبر أنّ السلعة المنتجة (في الحالة الأولى) ملك للانسان العامل المنتج للسلعة وحده وأمّا وسائل الإنتاج المادية التي

يستخدمها الانسان في عملية الإنتاج من أرض ورأس مال وسائر الأدوات والآلات فلا نصيب لها من الثروة المنتجة وإنّما هي وسائل تقدِّم للانسان العامل في الإنتاج خدمات في تذليل الطبيعة وإخضاعها لأغراض الإنتاج، فإذا كانت تلك الوسائل ملكاً للفرد الآخر غير العامل المنتج كان على الإنتاج أن يكافئ الفرد الذي يملك تلك الوسائل على الخدمات التي جناها المنتج عن طريقها.

فالفارق إذاً كبير بين النظرية الرأسمالية لتوزيع السلع المنتجة التي تجعل من العامل البشري عنصراً من عناصر الإنتاج على مستوى سائر العناصر والنظرية الاسلامية بها بهذا الشأن. ومرد هذا الفرق يرجع إلى اختلاف النظرتين الرأسمالية والإسلامية في تحديد مركز الانسان في عملية الإنتاج، فإن مركز الانسان في النظرة الرأسمالية هو مركز الوسيلة التي تخدم الإنتاج لا الغاية التي يخدمها الإنتاج ولهذا يتلقى الانسان المنتج نصيبه بوصفه وسيلة في الإنتاج على مستوى سائر الوسائل المادية، وأمّا مركز الانسان في النظرة الاسلامية فهو يركز الغاية لا الوسيلة فليس هو في مستوى سائر الوسائل المادية لتوزع الثروة المنتجة بيد الانسان وتلك الوسائل جميعاً على نسق واحد بل أنّ الوسائل المادية تعتبر خادمة للانسان في إنجاز عملية الإنتاج لأن عملية الإنتاج نفسها إنّما هي لأجل الانسان.

وهكذا يفرض مركز الوسائل المادية في النظرة الاسلامية أن تتقاضى مكافأتها من الانسان المنتج إذا كانت مملوكة لغيره بوصفها خادمة له لا من الثروة المنتجة بوصفها مساهمة في إنتاجها كما يفرض مركز الانسان في عملية الإنتاج بوصفه الغاية لها أن يكون الانسان المنتج وحده صاحب الحق في الثروة الطبيعية التي طوّرها الانسان بجهده الخاص وحولها إلى سلعة.

وأهمّ الظواهر التي يعكسها هذا الفرق الجوهري بين النظرتين ـ الإسلامية والرأسمالية ـ موقف المذهبين من الإنتاج الرأسمالي في الحالة الأولى التي ينصب فيها الإنتاج على الثروة الطبيعية الخام، فالرأسمالية تسمح لرأس المال بممارسة هذا اللون من الإنتاج أي أن بمقدور رأس المال أن يستأجر عمالاً مثلاً لاحتطاب الخشب من أشجار الغابة أو استخراج البترول من آباره ويسدد إليهم أُجورهم ـ وهي كل نصيب العامل في النظرية الرأسمالية للتوزيع ويصبح رأس المال بذلك مالكاً لجميع ما يحصل عليه الأجراء من أخشاب أو معادن طبيعية ومن حقّه بيعها بالثمن الذي يحلو له.

وأمّا النظرية الاسلامية للتوزيع فلا مجال فيها لهذا النوع من الإنتاج لأنّ النظرية الاسلامية تجعل السلعة الأوّلية المنتجة ملكاً للمنتج وحده وليس للوسائل المادية التي تساهم في الإنتاج إلّا أجرها حيث تستحق الأجر، فبينما كان الانسان المنتج في النظرية الرأسمالية للتوزيع هو الذي يتلقى الأجر ومالك الوسائل المادية هو الذي يدفع الأجر ويملك السلعة المنتجة ويتحكم فيها كما يريد نرى في النظرية الاسلامية أن مالكي الوسائل المادية هم الذين يتلقون الأُجور من العامل وأنّ السلعة من حق العامل المنتج وحده. وعلى أساس ذلك تختفي سيطرة رأس المال على السلع الأوّلية التي يمتلكها في ظل النظام الرأسمالي لمجرد قدرته على دفع الأُجور للعامل وتوفير الأدوات اللازمة له توحل محلها سيطرة الانسان المنتج على ثروات الطبيعة، واختفاء طريقة الإنتاج الرأسمالي هذا في مجال الثروات الطبيعية الخام ليس حادثاً عرضياً أو ظاهرة عابرة وإنّما يعبّر بشكل واضح وعلى أساس نظري عن التناقض المستقطب بينها وأصالة المضمون النظري للاقتصاد الاسلامي.

ثبات الملكيّة في النظريّة الإسلامية:

ولنأخذ الآن الحالة الثانية وهي حالة مواجهة الإنتاج لمواد قد تمّ إنتاجها وتملكها خلال عمل سابق ويراد إيجاد تطوير جديد فيها كالنسج الذي ينصب على الغزل وهو مادة تمّ إنتاجها وتملكها خلال عمل سابق ويراد تحويله في عملية إنتاج ثانية إلى نسيج.

والإسلام في هذه الحالة يرى أنّ السلعة المنتجة ملك لمالك المادة التي انصب عليها الإنتاج، فمالك الغزل سوف يظل محتفظاً بملكيته له بعد أن يصبح نسيجاً والعامل الذي مارس إنتاج هذا النسيج ليس له حق في السلعة وإنّما له أجره الخاص فقط.

وهذا ناتج عن نظرة خاصّة من الاسلام للملكية فهو يرى أن ملكية الشخص للمال إذا وجدت بسبب مشروع فلا مبرر لارتفاعها ومجرد تطور المال أو اكتسابه صفة جديدة أو قيمة جديدة بتحول الغزل إلى نسيج لا يمنع عن استمرار مالكية الراعي الصرف الذي أنتجه وغزله، وإذا كان العامل الممارس للنسيج فرد آخر غيره فهو يمارس تصرفاً في ملك الغير لأنّ الصوف المغزول ملك للراعي ولا يجوز له التصرف في ملك الغير بدون إذنه، فإذا أذن الراعي له في نسج ذلك الصوف على أن يكون له مجرد الأجر كان للراعي أن يحدِّد إذنه بذلك ويصبح عمل الناسج سلبياً تجاه السلعة المنتجة ولا يؤثر إلّا في استحقاق الأجر المتفق عليه وتبقى ملكية الراعي للسلعة نافذة المفعول.

وقد يفسَّر ـ خطأ ـ حكم الاسلام بأنّ النسيج المنتج ملك للراعي دون العامل الناسج على أساس تغليب رأس المال على العمل حيث أنّ الصوف بوصفه مادة للنسيج يشكِّل رأس مال في عملية الإنتاج فإذا لم يكن للناسج

إلّا الأجر وكان النسيج من حق مالك الصوف وحده كان معنى هذا أن رأس المال هو الذي يتحكم في السلعة والعامل ليس له إلّا الأجر الذي يدفعه إليه رأس المال كما رأينا في النظام الرأسمالي.

ولكن هذا التفسير خاطئ لأن إنتاج النسيج كما يدخل فيه الصوف بوصفه رأس مال لازم لعملية الإنتاج لأنّه يقدِّم المادة الأساسية للنسيج كذلك تدخل فيه الأدوات والآلات التي تستخدم خلال النسج بوصفها رأس مال لازم لعملية الإنتاج أيضاً، فلو كان حكم الاسلام بأن يظل ملكاً لمالك الصوف وحده ناتجاً عن النظرة الرأسمالية وعن الاعتقاد بأن رأس المال هو صاحب الحق في السلعة المنتجة لأعطى نفس الشيء لمالك الأدوات والآلات لأن مالك الآلة ومالك المادة سواء في دورها الرأسمالي في إنتاج السلعة فالتمييز بينهما ومنع ملكية النسيج لمالك المادة دون مالك الآلة يعني أنّ الموقف الاسلامي غير مرتبط بالنظرة الرأسمالية وإنّما يقوم على أساس ما شرحناه من ظاهرة ثبات الملكية في التشريع الاسلامي بمعنى أنّها إذا وجدت في مال استمرت ولا تنقطع بمجرد حدوث تطوير جديد في ذلك المال.

ولهذا رأينا أنّ الاسلام في الحالة الأولى التي تقدّم الحديث عنها جعل السلعة المنتجة من حق العامل وحده دون رأس المال لأنّ السلعة لم تكن ملكاً لأحد قبل أن تدخل في الإنتاج فلا تشملها ظاهرة ثبات الملكية.

الأساس العام للأُجور في نظرية التوزيع:

يفهم خلال ما تقدّم أنّ الإسلام شرع الأُجور على العمل وشرع الأُجور على الوسائل المادية للإنتاج فإذا كنت تملك كمِّيّة من الصوف وسلمتها إلى

العامل لينسجها ظلت ملكيتك للصوف ثابتة بالرغم من تحوله إلى نسيج وكان للعامل عليك الحق في أجر يتقاضاه نظير عمله، وإذا كنت تملك كمّيّة من الصوف وأردت أن تغزلها بنفسك وحصلت على مغزل من شخص كان من حق ذلك الشخص عليك أن يتقاضى منك أجراً لقاء الخدمة التي قدّمها لسماحه لك لاستخدام مغزله، فهذان نوعان من الأجور أقرّهما الاسلام وفي مقابل ذلك تجد أنّ الاسلام لم يقر بعض ألوان الأجور بل حرّمها تحريماً باتاً وأحد الأمثلة البارزة لتلك الفائدة التي هي أجر الرأسمال النقدي فإذا كنت بحاجة في نسجك للصوف أو غزلك له إلى رأس المال النقدي تستعين به في عملية الإنتاج وحصلت على ذلك عن طريق القرض من شخص آخر فليس من حق ذلك الشخص أن يتقاضى أجراً على ذلك.

فالاسلام يميِّز بين هذا الشخص الذي ساهم في إنتاجك عن طريق سد حاجتك إلى رأس مال نقدي وذلك الشخص الذي ساهم في إنتاجك عن طريق سد حاجتك إلى مغزل بوصفه أداة مادية للإنتاج فلا يقر حق الشخص الذي زودك بالنقود ويحرمه من الأجر بينما يقر حق صاحب المغزل ويجعل أجره مشروعاً كأجر العامل الذي تستخدمه في نسج صوفك.

والأساس الذي يفسِّر الأجور التي أقرّها الاسلام هو أنّ الأجر المشروع يقوم في النظرية الاسلامية على أساس العمل بدون فرق بين الأجر الذي يتقاضاها العامل منك حين يغزل لك صوفك والأجر الذي يتقاضاه مالك المغزل منك حين يقدم لك المغزل لكي تستخدمه في غزل الصوف، فإن أجرة العامل مكافأة له على عمله المنفق في المشروع وأجرة المغزل في مقابل عمل أيضاً لأنّ الأداة تجسّد عملاً مختزناً يتحلل ويتفتت خلال استخدامها في عملية الإنتاج. فالمغزل مثلاً تجسيد لعمل معيّن جعل من قطعة الخشب

الاعتيادية أداة للغزل وهذا العمل المختزن فيه ينفق ويستهلك تدريجياً خلال عمليات الغزل فيكون لصاحب المغزل الحق في الحصول على كسب نتيجة لاستهلاك العمل المختزن في الأداة فالأجرة التي يحصل عليها مالك الأداة هي من نوع الأجرة التي يحصل عليها الأجير. ومرد الأجرتين معاً إلى كسب يقوم على أساس إنفاق عمل خلال المشروع مع فارق في نوع العمل لأنّ العمل الذي ينفقه الأجير خلال المشروع عمل مباشر متصل به في لحظة إنفاقه فهو ينجز وينفق في وقت واحد وأمّا العمل الذي يستهلك وينفق خلال استخدام أداة الإنتاج فهو عمل منفصل عن صاحب الأداة قد تمّ إنجازه وإعداده سابقاً لكي ينفق ويستهلك بعد ذلك في عمليات الإنتاج. وبهذا نعرف أنّ العمل المنفق الذي اعتبرته النظرية الأساس لاستحقاق الأجر ليس هو العمل المباشر فحسب بل يشمل العمل المختزن أيضاً.

وعلى ضوء هذا الأساس العام للأجر في النظرية الاسلامية نستطيع أن نفسِّر الفرق بين وسائل الإنتاج ورأس المال النقدي، فإن استخدام المغزل بوصفه أداة إنتاج كان يؤدي إلى إنفاق العمل المختزن فيه ولهذا صحّ لصاحب المغزل أن يتقاضى أجراً في مثال ذلك.

وأمّا استخدام المقترض لرأس المال النقدي في مشروع من مشاريع الإنتاج فهو لا يستهلك شيئاً من العمل المتجسد في ذلك النقد لأنّ التاجر الذي يستقرض ألف دينار مثلاً لمشروع من مشاريع الإنتاج أو التجارة سوف يدفع ألف دينار في الوقت المحدد إلى الدائن دون أن يستهلك منها ذرّة وفي هذا الحال تصبح الفائدة أو الأجرة على رأس المال كسباً غير مشروع اسلامياً لأنّه لا يقوم على أساس أي عمل منفق.

النظام الإسلامي مُقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي

حاجة البشرية إلى نظام:

تتحكّم في الانسان منذ بدء وجوده غريزة حبّ الذات، وهي اتجاه أصيل في النفس البشرية، يدفع الانسان دائماً إلى تحقيق الخير لذاته، وتوفير مصالحه، وإشباع رغباته. ويحاول بحكم هذا الدافع الأصيل في نفسه أن يستفيد من كل ما حوله من أجزاء الكون الكبير الذي يعيشه وقواه وإمكاناته، ويستعين بكل ما يُتاح له من ذلك في سبيل تحقيق الخير الشخصي له، وتوفير مصالحه الخاصّة. وعلى هذا الأساس دخل الجماد والنبات والحيوان في حياة الانسان، لأن هذه الأشياء يمكن أن تقدم بطبيعتها كثيراً من الخدمات للانسان في حياته، فاندفع الانسان إلى الاستعانة بها واستخدامها وتكييفها وفقاً لرغباته وحاجاته، وكان من الطبيعي أن يجد الانسان أن إمكانات الاستعانة لاتستنفد هذه الأشياء، وأن يندفع بحكم اتجاهه الفطري الأصيل إلى الاستعانة بأخيه الانسان أيضاً، والاندماج معه في حياة واحدة تملك من الإمكانات لإشباع الحاجات والرغبات أكبر مما تملكه الحياة المنعزلة للانسان الواحد.

وهكذا استطاع الانسان أن يتوصل بالهام فطري، من غريزة حب الذات،

إلى إقامة العلاقات المتنوعة، ذات الأشكال المختلفة، مع كل ما يعيش حوله من أجزاء الكون. غير أن هناك فرقاً جوهرياً وجد منذ البدء بين نوع العلاقة التي أقامها الانسان، فطرياً، مع الأشياء، ونوع العلاقة التي اقامها مع أخيه الانسان. فإنّ العلاقة الأولى تمثل الإيجابية من طرف واحد، وتجعل الانسان هو سيِّد الموقف فيها بقدر ما تنمو خبرته بالكون وتتسع مداركه وإمكاناته، وأمّا العلاقة الثانية، فهي بين انسانين أو مجموعة من الناس، ولكل انسان مصالحه وحاجاته، ومن وراء هذه المصالح والحاجات الدافع الأصيل الذي يتمثل في غريزة حب الذات، فالشعور بالانتفاع بالانسان الآخر هنا شعور متبادل. وعلى هذا الأساس يتكوّن المجتمع، ويندمج الأفراد في إطار واحد، ويتم ضمن هذا الإطار تفاعل الأفراد والتعاون المشترك.

وفي هذا الضوء نعرف أن تكون الحياة الاجتماعية نتيجة للميل الفطري عند الانسان الذي يدفعه دائماً إلى استخدام كل ما يجد حوله لتحقيق الخير الشخصي.

ومن الطبيعي أن نتصوّر ـ وفقاً للمفهوم القرآني للتأريخ ـ أنّ الحياة الاجتماعية في بدايات تكون المجتمعات البشرية نشأت بسيطة خالية من التعقيد[1]، وكان الدافع الذاتي الذي دفع بالانسان نحوها كفيلاً بتوفير الدرجة المطلوبة لها من الاستقرار. كما كان مستوى التصور البشري للحاجات والمصالح كفيلاً بضمان وحدة المجتمع وتماسكه والحيلولة دون وقوع الاختلاف والتناقض الشديد في داخله لأنّ البشر، في بدايات حياتهم البشرية، لم

---

(١) وهذا المفهوم القرآني للتأريخ معطى في قوله تعالى: ﴿كان الناس أُمّة واحدة، فبعث الله النبيّين﴾ الخ.

يكونوا يملكون من المعارف والتجارب في شؤون الحياة، ووسائلها، وطرقها، ومجالات الاستمتاع فيها، إلّا الشيء المحدود الذي لا يتجاوز الفطريات وبعض المكتسبات البدائية، الأمر الذي كان يجعل الانسان يتغذّى من أعشاب الأرض ونباتها، ويتسلح بالأحجار والصخور، ويلوذ بالكهوف والمغارات، ويصطاد أنواعاً متعددة من الحيوانات. والمجتمعات الفطرية التي لا تتجاوز هذه الحدود لا يظهر فيها اختلاف، لبساطة آمالها، وبدائية همومها ومفاهيمها، ومحدودية وسائلها ومجالاتها.

ولكن الانسانية داخل الإطار الاجتماعي تنمو وتتكامل مداركها خلال التجربة التي تخوضها عبر الزمن ولذلك يصبح من المحتوم، بعد أن تستمر الانسانية في حياتها الاجتماعية، وتواصل تجاربها مع الكون، أن يتفتح وعيها، وتتسع مجالاتها الحياتية، وتنمو آمالها، وتتعقد آلامها، وتتكاثر أمامها فرص الاستمتاع بالحياة. وحينما تصل البشرية إلى ذلك، تبدأ بذور الاختلاف والتناقض والصراع تنمو داخل الإطار الاجتماعي، ويصبح الميل الفطري عند الانسان الذي يدفعه إلى الاستعانة بأخيه الانسان غير كاف، وحده، لضمان الاستقرار في الحياة الاجتماعية، كما كان كافياً في بداية تكوّنها، بل يصبح هذا الميل الفطري نفسه دافعاً إلى تمزيق الوحدة الاجتماعية، وخلق الصراع في داخلها، لأنّ الناس، خلال اجتماعهم الفطري، سوف يختلفون في تجاربهم، وإدراكاتهم، ويتفاوتون في مواهبهم وقواهم. وكل ذلك، يجعل غريزة حب الذات، تدفع الانسان إلى صرف إمكاناته، التي يمتاز بها على الأفراد الآخرين، في سبيل مصالحه الخاصّة، وفي النهاية، تدفعه إلى استخدام الأفراد الآخرين لتحقيق تلك المصالح. ومن ناحية أُخرى، يؤدِّي اتساع فهم أفراد المجتمع للحياة ومجالات الاستمتاع فيها، ووسائل هذا الاستمتاع، إلى محاولة

توسيع مصالحه وحاجاته الخاصّة على هذا الأساس، فينشأ ويأخذ كل انسان بالعمل لصالحه الخاص، وفقاً لميله الفطري، على حساب الآخرين.

ومن هنا تنشأ الضرورة إلى تنظيم للحياة الاجتماعية يعالج التناقض، ويحدد الحقوق ويعين الواجبات، ويكفل للحياة الاجتماعية الاستقرار على صيغة معيّنة، يعرف كل فرد ضمنها، ما له وما عليه.

وهكذا نجد أنّ التنظيم الاجتماعي شرط ضروري لاستمرار الحياة الاجتماعية للبشرية، بعد برهة من تجربتها الاجتماعية، ولا يمكن، بحال، فصل تصور المجتمع عند تصور التنظيم الاجتماعي بشكل من الأشكال.

يجب أن يقوم النظام على أساس الدين:

عرفنا أن دوافع الفطرة وغريزة حبّ الذات في الانسان، هي العامل الأساسي في تكوين الحياة الاجتماعية، وهي، بنفسها، تصبح بعد مرحلة من الشوط الاجتماعي للبشرية عاملاً في إثارة التناقض والصراع والتفكك، وتجعل من الضروري وضع التنظيم الاجتماعي الكفيل بالقضاء على ذلك.

وهذا التسلسل المنطقي الذي يؤدي إلى ضرورة التنظيم الاجتماعي، يبرهن على حقيقة، وهي: إن هذا التنظيم الاجتماعي إذا كان من وضع الانسان نفسه، فلن يكون إلّا أداة لتكريس ذلك التناقض لأن اتساع مجال المصلحة الشخصية للفرد، أدّى، كما رأينا، إلى تناقض مستقطب بين المصلحة الشخصية، ومصلحة الوجود الاجتماعي ككل. فبينما كان الوجود الاجتماعي في بداية الشوط يحقق، بنفسه، مصلحة للفرد، بما يسمح له من مجال لتبادل التعاون مع سائر الأفراد، أصبح بعد ذلك يتعارض مصلحياً مع ما تتطلبه الدوافع الذاتية

في الفرد من توسع، ولا يمكن لتنظيم اجتماعي، على ضوء هذا التحليل، أن يحافظ على مصلحة الوجود الاجتماعي، ويحد من الدوافع الذاتية، إذا كان هذا التنظيم نفسه من وضع فرد أو مجموعة من الأفراد الذين يعيشون الصراع والتناقض المصلحي، فإنّ الدوافع الذاتية لغريزة حبّ الذات سوف تنعكس في تكوين النظام الاجتماعي وتمتد المشكلة إليه.

فلا بدّ إذن لكي يكون التنظيم الاجتماعي على مستوى حل المشكلة والحد من الدوافع الخاصّة وحماية المصالح الموضوعية للمجتمع أن يربط بجهة قادرة على تكييف الدوافع الخاصّة وتطويرها بشكل يتفق مع المصلحة الاجتماعية، وهذه الجهة لا يمكن أن تتمثل إلّا في الدين، فالدين هو الذي يستطيع أن يوفق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامّة ويسبغ على القيم التي يمثلها التنظيم الاجتماعي المرتبط به طابع المصلحة الخاصّة، فيزول التناقض المستقطب الخاص والعام، بين الأنانية والاجتماعية. وتصبح غريزة حب الذات، ودوافعها الخاصّة نفسها في خدمة ذلك التنظيم وقيمه ومثله، لأنّ الدين هو الطاقة الروحية التي تستطيع أن تعوض الانسان عن لذائذه الموقوتة التي يتركها في حياته الأرضية أملاً في النعيم الدائم؛ وتستطيع أن تدفع به إلى التضحية بوجوده عن إيمان بأن هذا الوجود المحدود الذي يضحي به، ليس إلّا تمهيداً لوجود خالد، وحياة دائمة؛ وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من المفاهيم التجاربة المادية. فالعناء طريق اللذّة، والخسارة لحساب المجتمع سبيل الربح، وحماية مصالح الآخرين تعني ضمناً حماية مصالح الفرد في حياة أسمى وأرفع .. وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعية العامّة بالدوافع الذاتية، بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني.

وفي القرآن الكريم نجد التأكيدات الرائعة على هذا المعنى، في كل مكان، وهي تستهدف جميعاً تكوين تلك النظرة الجديدة عند الفرد عن مصالحه وأرباحه. فالقرآن يقول: ﴿ومَن عمل صالحاً من ذكر أو أنثىٰ وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنّة يرزقون فيها بغير حساب﴾، ﴿مَن عمل صالحاً فلنفسه ومَن أساء فعليها﴾، ﴿يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم. فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره. ومَن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره﴾، ﴿ولا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربّهم يرزقون﴾، ﴿وما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنّهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلّا كتب لهم به عمل صالح إنّ الله لا يضيع أجر المحسنين * ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلّا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يعملون﴾.

نلمح في هذه الصورة الرائعة التي يقدِّمها الدين براعته في ربط الدوافع الذاتية بسبل الخير في الحياة، وتطوير مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأن مصالحه الخاصّة والمصالح الحقيقية العامّة للانسانية التي يحدِّدها التنظيم الاجتماعي الاسلامي مترابطتان.

فالدين، إذن، هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجد ضمنه حلّها الصحيح، ولا يمكن لتنظيم اجتماعي أن يتغلب على مشكلة التناقض بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية إلّا إذا كان إطاره دينياً.

وهكذا نعرف أنّ البشرية بحاجة إلى نظام اجتماعي يقوم على أساس الدين.

النظام الإسلامي وحده يقوم على أساس الدين:

وبين يدي البشرية اليوم أربعة مذاهب في التنظيم الاجتماعي، يمكن أن تعتبر أهم المذاهب الاجتماعية التي تسود الذهنيات الانسانية المعاصرة، ويقوم بينها الصراع الفكري أو السياسي على اختلاف مدى وجودها الاجتماعي في حياة الانسان. وهي: ١ـ النظام الديمقراطي. ٢ـ النظام الاشتراكي. ٣ـ النظام الشيوعي. ٤ـ النظام الاسلامي.

ويتقاسم العالم اليوم إثنان من هذه الأنظمة الأربعة، فالنظام الديمقراطي الرأسمالي هو أساس الحكم في بقعة كبيرة من الأرض، والنظام الاشتراكي هو السائد في بقعة كبيرة أُخرى، وكل من النظامين يملك كياناً سياسياً عظيماً يحميه في صراعه المسعور مع الآخر. وأمّا النظام الشيوعي والإسلامي فوجودهما فكري خالص، ولكل من النظامين رصيده العقائدي الضخم.

وبالرغم من أنّ الاشتراكية بوصفها أطروحة للتنظيم الاجتماعي قدمت كنقيض لأطروحة الديمقراطية الرأسمالية فإن كلتا الأطروحتين المطبقتين عالمياً اليوم متفقتان في الاعتراف بالتناقض المستقطب بين حبّ الذات والدوافع الشخصية من ناحية والمصالح العامّة للجماعة من ناحية أُخرى، ولهذا عجزتا معاً عن التغلب على المشكلة، وإن اختلفتا في الموقف المتخذ تجاهها. فالديمقراطية الرأسمالية، سلمت بذلك التناقض ولم تعتبر الدوافع الشخصية لحب الذات خطراً يجب أن يفكر بشأنه، بل على العكس اعتبرت امتلاك الفرد حرِّيّته الكاملة في تحقيق تلك الدوافع والعمل على اساسها حقاً مقدساً يجب أن يصان للأفراد جميعاً على السواء، وبذلك أصبحت تلك الدوافع هي القاعدة للعمل في المجتمع الراسمالي، وأصبح المكسب الشخصي

هو المقياس في التقييم، ولم يعد للمصلحة الاجتماعية وقيمها ومثلها أي ضمان في خضم الصراع المحموم بين المصالح الفردية والدوافع الخاصّة.

وأمّا الاشتراكية فقد اعترفت أيضاً بالتناقض بين الدوافع الخاصّة، ومصالح الجماعة، غير أنّها اتخذت موقفاً آخر بإعلانها عن قدرتها على محو تلك الدوافع الخاصّة محواً كاملاً عن طريق اجتثاث جذورها الموضوعية، وترتكز الفكرة في هذا الموقف على مفهوم الماركسية على حب الذات، فإنّ الماركسية تعتقد أن حب الذات ليس ميلاً طبيعياً وظاهرة غريزية في كيان الانسان، وإنّما هو نتيجة للوضع الاجتماعي القائم على أساس الملكية الفردية التي يحميها النظام الرأسمالي. فإنّ الحالة للملكية الخاصّة، هي التي تكوّن ـ في نظر الماركسية ـ المحتوى الروحي والداخلي للانسان، وتخلق في الفرد حبّه لمصالحه الخاصّة، ومنافعه الفردية، فإذا حدثت ثورة في الأسس التي يقوم عليها الكيان الاجتماعي،وحلت الملكية الجماعية محل الملكية الخاصّة، فسوف تنعكس الثورة في كل أرجاء المجتمع، وفي المحتوى الداخلي للانسان فتنقلب مشاعره الفردية إلى مشاعر جماعية، ويتحول حبّه لمصالحه ومنافعه الخاصّة، إلى حب لمنافع الجماعة ومصالحها.

وأمّا النظام الاسلامي فيختلف في نظرته وعلاجه للمشكلة عن الرأسمالية والاشتراكية معاً، فهو لا يُقر استسلام الرأسمالية بإزاء التناقض بين الدوافع الخاصّة ومصلحة الجماعة، وفسحها المجال لهذا التناقض على أوسع مدى، ولا يتفق، من ناحية أُخرى، مع الاشتراكية والمفهوم الماركسي لحب الذات الذي يعتقد بأن تحويل الملكية الخاصّة إلى الملكية العامّة كفيل بتحويل حبّ الذات بقدر العلاقة بين الواقع الذاتي (غريزة حبّ الذات) وبين الأوضاع الاجتماعية بشكل مقلوب، وإلّا فكيف نستطيع أن نؤمن بأنّ الدافع الذاتي وليد الملكية

الخاصّة والتناقضات الطبقية التي تنجم عنها؟ فإنّ الانسان لو لم يكن يعلم سلفاً الدافع الذاتي لما أوجد هذه التناقضات ولا فكر في الملكية الخاصّة والاستثمار الفردي! ولماذا يستأثر الانسان بمكاسب النظام ويضعه بالشكل الذي يحفظ مصالحه على حساب الآخرين ما دام لا يحس بالدافع الذاتي في أعماق نفسه؟ فالحقيقة بأنّ المظاهر الاجتماعية للأنانية في الحقل الاقتصادي والسياسي لم تكن إلّا نتيجة للدافع الذاتي لغريزة حبّ الذات، فهذا الدافع أعمق منها في كيان الانسان، فلا يمكن أن يزول وتنقلع جذوره بإزالة تلك الآثار، فإن عملية كهذه لا تعدو أن تكون استبدالاً لآثار بأُخرى قد تختلف في الشكل والصورة، ولكنها تتفق معها في الجوهر والحقيقة. فكما يمكن للدافع الذاتي أن يعبِّر عن نفسه في المجتمع الرأسمالي عن طريق شكل الملكية الخاصّة والتناقض الطبقي، كذلك يمكن أن يُعبر عنه في مجتمع ماركسي عن طريق أشكال الإدارة الخاصّة، واستقطاب السلطة، والتناقض الحزبي، كما يدلل عليه تأريخ التجربة الماركسية الحديثة.

فالواقع الذاتي إذن حقيقة لا يمكن محوها عن طريق التغيير القانوني في العلاقات الاجتماعية ولا يمكن إقرار التناقض بينها وبين المصالح الاجتماعية. والنظام الاسلامي يعالج مشكلة هذا التناقض بالتوفيق بين القطبين المتناقضين، والتأليف بينهما عن طريق الدين الذي يعطي للدافع مفهوماً تربوياً جديداً يتفق مع المصلحة الاجتماعية وقيمها ومثلها دون أن يزعزعه أو يفكر في محوه، وبهذا كان التنظيم الاسلامي هو التنظيم الوحيد الذي يملك الإطار الديني اللازم لحل المشكلة والقادر حين يتسلم زمام القيادة والإمامة الاجتماعية في العالم أن يضع حدّاً لألوان الصراع المسعور بين المصالح الخاصّة مع كل المستويات.

حاجتنا إلى النظام الاسلامي خاصّة:

وهو يعد حاجة ضرورية لنا بوصفنا مسلمين، وذلك:

أوّلاً: لإيجاد الانسجام بين التشريع والعقيدة، فإن مرد النظام الاسلامي إلى أحكام الشريعة الاسلامية، وهي أحكام يؤمن المسلمون بقدسيتها وحرمتها ووجوب تنفيذها بحكم عقيدتهم الاسلامية وإيمانهم بأنّ الاسلام دين نزل من السماء وعلى خاتم النبيين ﷺ ، وعلى عكس ذلك الأنظمة والتشريعات الأُخرى، فإنّها في نظر المسلمين، وبحكم عقيدتهم لا تحتوي على الحرمة والقدسية ولا يوجد أي مبرر شرعي لها، وما من ريب في أن من أهم العوامل في نجاح القوانين والتشريعات التي تتخذ لتنظيم الحياة الاجتماعية احترام الناس لها، وتجاوبهم العاطفي والنفسي مع أهدافها، وإيمانهم بحقّها في التنفيذ والتطبيق، وهذا ما لا يتوفر للمسلمين إلّا بالنسبة إلى أحكام الشريعة الاسلامية والنظام الاسلامي.

وثانياً: لإيجاد التوافق بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي من حياة الانسان المسلم، وذلك أنّ الأنظمة الاجتماعية الأُخرى غير الاسلام لا تعالج إلّا جانب العلاقات الاجتماعية من حياة الانسان تاركة، على الأغلب، الجانب الروحي الذي يشمل علاقة الانسان بربّه وتنميته لإرادته وأخلاقه ومثله. فإذا أخذنا تشريعاتنا للحياة الاجتماعية ونظامها من مصادر بشريّة بدلاً عن النظام الاسلامي لم نستطع أن نكتفي بذلك عن تنظيم آخر، أي الجانب الروحي منه، ولا يوجد مصدر صالح لتنظيم حياتنا الروحية إلّا الاسلام، ولأجل ذلك ينشأ التناقض حينئذ بين طريقة تنظيم حياتنا الروحية المستمدة من الاسلام وطريقة القوانين الوضعية في تنظيم الحياة الاجتماعية، لأنّ

الطريقتين مختلفتان ومتعارضتان في أسسهما وقواعدهما مع أنّ الحياة الروحية والحياة الاجتماعية متفاعلتان ونتيجة ذلك أن يسود القلق ويتأرجح الفرد المسلم بين التيار الروحي والتيار الاجتماعي، ويعيش في حالة تناقض بين المصادر التي يستلهمها في تنظيم حياته الروحية، والمصادر التي تنظم حياته الاجتماعية.

وعلى العكس من ذلك كلّه، إذا اتخذنا الاسلام قاعدة للتنظيم والتشريع في مختلف شؤون الحياة الروحية والاجتماعية فإنّنا بذلك نبني حياتنا كلّها على أساس قاعدة واحدة وهي الاسلام، بدلاً عن قاعدتين متنافرتين.

وثالثاً: أن تبني الأُمّة للنظام الاسلامي المرتبط بعقيدتها وتأريخها بدلاً من الأنظمة والمذاهب الاجتماعية الأُخرى، يساهم بدرجة كبيرة في المعركة التي تخوضها الأُمّة ضدّ الكافر المستعمر منذ غزا العالم الاسلامي بجيوشه العسكرية والفكرية، لأنّه يحرّرها من التبعية الفكرية لمذاهب المستعمرين أنفسهم، ويؤكّد للأُمّة شخصيتها العقائدية الخاصّة، ووجودها المتميز، ويقضي على كل أنواع الأفكار التي نشرها الكافر المستعمر بقصد إعاقة حركات التحرر في العالم الاسلامي.

ومن ناحية أُخرى إن شعور الأُمّة الاسلامية بأنّ النظام الاسلامي مرتبط بتأريخها وأمجادها، ومعبّر عن أصالتها، ومنقطع الصلة تأريخياً وفكرياً بحضارات المستعمرين، يجعل ضمير الفرد الشرقي المستعمر منفتحاً عليه، بينما ينكمش تجاه الأنظمة المستمدة من الأوضاع الاجتماعية في بلاد المستعمرين ويعيش حساسية شديدة ضدّها، وهذه الحساسية تجعل تلك الأنظمة حتى ولو كانت صالحة ومستقلة عن الاستعمار من الناحية السياسية غير قادرة

على تفجير طاقات الأُمّة وقيادتها في معركة البناء، فلابدّ للأُمّة إذن بحكم ظروفها النفسية التي خلقها عصر الاستعمار وانكماشها تجاه ما يتصل به من إقامة نهضتها الحديثة على أساس نظام اجتماعي ومعالم حضارية لا تمت إلى بلاد المستعمرين بنسب. وهذه الحقيقة الواضحة هي التي جعلت عدداً من التكتلات السياسية في العالم الاسلامي ترتد في بعض الأحيان إلى فكرة متخلفة ذهبت مرحلتها التاريخية وهي اتخاذ القومية نفسها فلسفة وقاعدة للحضارة، وأساساً للتنظيم الاجتماعي حرصاً منهم على تقديم شعارات منفصلة عن الكيان الفكري للاستعمار انفصالاً كاملاً، غير أنّ القومية في الحقيقة ليست إلّا عبارة عن انتماء الفرد إلى مجتمع معيّن له تاريخه ولغته وليست فلسفة ذات مبادئ، ولا عقيدة ذات أسس، ولا تعني رأسمالية ولا اشتراكية ولا ديمقراطية ولا دكتاتورية ولا كفراً ولا إيماناً، بل هي بحاجة إلى الأخذ بوجهة نظر معيّنة تجاه الكون والحياة وفلسفة خاصّة تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتنظيمها الاجتماعي.

ويبدو أن كثيراً من الحركات القومية أحست بذلك أيضاً وأدركت أنّ القومية كمادة خام بحاجة إلى الأخذ بفلسفة اجتماعية ونظام اجتماعي معيّن وحاولت أن توفق بين ذلك وبين أصالة الشعار الذي ترفعه فنادت بالاشتراكية العربية. نادت بالاشتراكية لأنّها أدركت أنّ القومية وحدها لا تكفي بل هي بحاجة إلى نظام ونادت بها في إطار عربي تفادياً لحساسية الأُمّة ضد أي ستار أو فلسفة مرتبطين بعالم المستعمرين، فحاولت عن طريق توصيف الاشتراكية العربية تغطية الواقع الأجنبي المتمثل في الاشتراكية من الناحية التاريخية والفكرية وهي تغطية كشفتها حساسية الأُمّة التي تحدّثنا عنها لأن هذا الإطار القلق ليس إلّا مجرد تأخير ظاهري وشكلي للمضمون

الأجنبي الذي تمثله الاشتراكية، وإلّا فأي دور يلعبه هذا الإطار في مجال التنظيم الاشتراكي، وأي تطوير للعامل العربي في الموقف؟ وما معنى أنّ العربية كلغة وتأريخ تطور فلسفة معيّنة للتنظيم الاجتماعي بل كل ما وقع في المجال التطبيقي نتيجة للعامل العربي؟ إن هذا العامل أصبح يعني في مجال التطبيق استثناء ما يتنافى من الاشتراكية مع التقاليد السائدة في المجتمع العربي والتي لم تحثهم الظروف الموضوعية لتغييرها كالنزعات الروحية بما فيها الإيمان بالله، فالإطار العربي إذن لا يعطي الاشتراكية روحاً جديدة تختلف عن وصفها الفكري والعقائدي المعاش في بلاد المستعمرين، وإنّما يراد به التعبير عن استثناءات معيّنة وقد تكون موقوتة، والاستثناء لا يغيّر جوهر القضية والمحتوى الحقيقي للشعار.

ولا يمكن لدعاة الاشتراكية العربية أن يميّزوا الفوارق الأصلية بين اشتراكية عربية، واشتراكية فارسية واشتراكية تركية، ولا أن يفسّروا كيف تختلف الاشتراكية بمجرد إعطائها هذا الإطار القومي أو ذاك، لأنّ الواقع أنّ المضمون والجوهر لا يختلف، وإنّما هذه الأطر تعبّر عن استثناءات قد تختلف من شعب إلى آخر لنوعية التقاليد السائدة في الشعوب.

وبالرغم من أنّ دعاة الاشتراكية قد فشلوا في تقديم مضمون حقيقي جديد لهذه الاشتراكية عن طريق تأطيرها بالإطار العربي فإنّهم أكّدوا بموقفهم هذا تلك الحقيقة التي قلناها وهي أنّ الأُمّة بحكم حساسيتها الناتجة عن عصر الاستعمار لا يمكن بناء نهضتها الحديثة إلّا على أساس قاعدة أصيلة لا ترتبط في ذهن الأُمّة ببلاد المستعمرين أنفسهم، ولا توجد هذه القاعدة إلّا في الاسلام نفسه. فالاسلام كقاعدة للنهضة الجديدة، والنظام

الاسلامي كصياغة لهذه النهضة هو الطريق الوحيد الذي يمكن للأُمّة أن تتفتح عليه، ولا تشم منه رائحة الخطر ولا تتبين فيه أصابع أولئك الذين داسوا كرامتها واستعمروها.

البنك اللّا ربوي في الإسلام

أطروحة للتعويض عن الرِّبا، ودراسة لكافّة أوجه نشاطات البنوك في ضوء الفقه الإسلامي.

كتبه سماحة المفكِّر الإسلامي الكبير السيِّد محمد باقر الصدر

نظام البنك اللّاربوي:

سوف يقع حديثنا عن نظام البنك اللّاربوي في فصلين:

أحدهما: في النقطة الرئيسية في البحث وهي طريقة إنقاذ البنك المزمع إنشاؤه من التعامل بالرِّبا، والذي يتمثل لدى البنوك القائمة فعلاً بصورة رئيسية في الإيداع لدى البنك بفائدة والاقتراض منه بفائدة، والذي يعبِّر عن المصدر الرئيسي للتناقض بين تلك البنوك وبين أحكام الإسلام.

وطريقة إنقاذ البنك من التعامل بالرِّبا، والقضاء على أساس التناقض بينه وبين أحكام الاسلام يتم بتقديم أطروحة تنظم علاقاته بالمودعين والمستثمرين على أساس جديد يختلف عن نظام الإيداع والإقراض بفائدة[1].

---

(١) راجع لأجل التوسع علمياً في التخريجات الفقهية للفائدة الربوية وتحويلها إلى كسب محلل، الملحق رقم (١) في آخر الكتاب.

والفصل الآخر نستعرض فيه الوظائف الأساسية التي تمارسها البنوك القائمة فعلاً وما تشتمل عليه من خدمات وتسهيلات واستثمارات، وندرسها في ضوء الأطروحة السابقة، لنعرف حكم الشريعة الاسلامية بشأنها، وموقف البنك اللّاربوي من مختلف تلك النشاطات[1].

---

(١) لم نتّبع في تصنيف البحث المنهج الأكثر شيوعاً الذي ينوع البحث إلى دراسة مصادر أموال البنك أوّلاً، ودراسة استعمالاته لتلك الأموال ثانياً، لأن هذا المنهج ينسجم مع وضع البنك الربوي وطبيعة نشاطه، ولا ينسجم مع أطروحة البنك اللّاربوي التي نحاول تقديمها، إذ في البنك الربوي يمكن أن تدرس طريقة حصوله على الودائع الثابتة في نطاق البحث عن مصادر أموال البنك، وتدرس طريقة استعماله لتلك الودائع في التسليف والإقراض في نطاق البحث عن استعمالات البنك لأمواله، لأن حصول البنك الربوي على الوديعة الثابتة واستعماله لها في مجال الإقراض عمليتان مستقلتان يمكن دراستها تباعاً.

وأمّا في البنك اللّاربوي فلا يمكن فصل هذين الأمرين أحدهما عن الآخر، لأن حصول البنك اللّاربوي على الوديعة الثابتة واستعماله لها يمثلان معاً جزءين من عملية واحدة وهي: المضاربة، فلا بدّ من دراسة المضاربة بكل عناصرها، ولا تصح تجزئتها وتفكيك بعض جوانبها عن بعض.

وهذا ما جعلنا نؤثر تصنيف البحث بالطريقة التي اتّبعناها لنبرز في الفصل الأوّل عملية المضاربة بكامل جوانبها المترابطة وإن أدّى ذلك إلى دمج الحديث عن بعض استعمالات البنك بالحديث عن مصادر أمواله في فصل واحد.

وهكذا .. ندرس في الفصل الأوّل الأطروحة المقترحة التي ينبغي أن تقع، وندرس في الفصل الثاني الواقع القائم للبنوك وما يضم من نشاطات على ضوء تلك الأطروحة.

الأُطروحة الجديدة

لتنظيم علاقات البنك بالمودعين والمستثمرين

تتكوّن الموارد المالية للبنك عادة من رأس المال الممتلك للبنك (أي رأس المال المدفوع مضافاً إليه الأرباح المتراكمة غير الموزعة) ومن الودائع التي يحصل عليها ويتمثل فيها الجزء الأكبر من موارده.

وتنصب أهم نشاطات البنك الربوي على الاقتراض بفائدة أو بدون فائدة (فإن قبوله للودائع الثابتة اقتراض بفائدة، وقبوله للودائع المتحركة اقتراض بدون فائدة كما سيأتي) ثمّ الإقراض بفائدة أكبر. ويتكوّن دخله الربوي من الفائدة التي يتقاضاها ـ في حالة اقتراضه بدون فائدة ـ أو من الفارق بين الفائدتين في الحالة الثانية.

ويستمد البنك الربوي أهميّته في الحياة الاقتصادية من كونه قوة قادرة على تجميع رؤوس الأموال العاطلة بإغراء الفائدة التي يعطيها للمودعين ودفعها إلى مجال الاستثمار باسم قروض لرجال الأعمال ومختلف المشاريع التي تحتاج إلى تمويل.

وعلى هذا الضوء نعرف أنّ العلاقة التي يمارسها البنك مع المودعين من ناحية، ومع المستثمرين من ناحية أُخرى، هي علاقة وسيط بين رأس المال والعمل إذا نظرنا إلى طبيعتها الاقتصادية. وأمّا إذا نظرنا إلى طبيعتها القانونية

أي إلى الصياغة القانونية لتلك العلاقة في المجتمع الرأسمالي نرى أنّ القانون صاغها عن طريق تجزئتها إلى علاقتين قانونيتين مستقلتين: إحداهما: علاقة البنك بالمودعين بوصفه مديناً وبوصفهم دائنين، والأُخرى: علاقة البنك مع رجال الأعمال المستثمرين الذين يلجأون إلى البنك للحصول على المبالغ التي يحتاجونها من النقود، وفي هذه العلاقة يحتل البنك مركز الدائن، ورجال الأعمال مركز المدين.

ومعنى هذا أنّ البنك لم يعد في الإطار القانوني مجرد وسيط بين رأس المال والعمل، أي بين المودعين والمستثمرين، بل أصبح طرفاً أصيلاً في علاقتين قانونيتين، وانعدمت بحكم ذلك أي علاقة قانونية بين رأس المال والعمل بين المودعين والمستثمرين، فأصحاب الودائع ليس لهم أي ارتباط قانوني برجال الأعمال وإنّما هم مرتبطون بالبنك ارتباط دائن بمدين، كما أن رجال الأعمال المستثمرين غير مرتبطين بأحد سوى البنك بالذات الذي يدخلون معه في علاقة مدين بدائن.

والبنك بوصفه مديناً للمودعين يدفع إليهم الفائدة إذا لم تكن ودائعهم تحت الطلب، وباعتباره دائناً للمستثمرين يتسلم منهم فائدة أكبر .. وبذلك يرتبط نظام الإيداع والإقراض بالرِّبا المحرم في الاسلام.

والفكرة الأساسية التي أحاول عرضها لتطوير البنك على أساس اسلامي يصونه من التعاطي بالرِّبا ترتكز على تصنيف الودائع التي يتسلمها إلى ودائع ثابتة وأُخرى متحركة (جارية)، ففي الودائع الثابتة ترفض الصياغة القانونية الآنفة الذكر بعلاقة البنك بالمودعين والمستثمرين، وتعطى بدلاً عنها صياغة قانونية أُخرى تنشأ بموجبها علاقة قانونية مباشرة بين المودعين والمستثمرين

ويمارس البنك ضمنها دوره كوسيط بين الطرفين، وبذلك تصبح الصياغة القانونية لعلاقة البنك بالمودعين والمستثمرين أكثر انطباقاً على واقع تلك العلاقة.

فكما إذا نظرنا إلى واقع هذه العلاقة بصورة مجردة عن أي طابع قانوني نجد إنّها لا تخرج عن معنى الوساطة يقوم بها البنك لإيصال رؤوس الأموال التي تتطلب مستثمراً إلى المستثمرين الذين يطلبون رأس مال يستثمرونه .. كذلك حين ننظر إلى علاقة البنك بالطرفين في إطار الصياغة القانونية المقترحة التي تنشأ فيها الصلة بين المودعين والمستثمرين مباشرة، فإنّها لا تبتعد ضمن هذه الصياغة عن وضعها الطبيعي كوساطة يمارسها البنك بين رأس المال والعمل.

هذا في مجال الودائع الثابتة، وأمّا الدوائع المتحركة (الجارية) فلها وضع آخر في الأطروحة المقترحة يأتي الحديث عنه بعد ذلك.

وسوف نتناول أوّلاً تنظيم علاقات البنك بالمودعين للودائع الثابتة والمستثمرين، ونوضح كيف تصاغ بشكل تنشأ فيه الصلة مباشرة بين المودعين والمستثمرين ويمارس البنك اللّاربوي دور الوسيط بين الطرفين، ثمّ نتكلم عن تنظيم علاقات البنك بأصحاب الودائع المتحركة .. ولكن قبل البدء بذلك لا بدّ أن نحدد ما نقصده من الودائع الثابتة والمتحركة.

تقسيم الودائع إلى ثابتة ومتحركة

الودائع الثابتة، (الودائع لأمد) عبارة عن المبالغ التي يودعها أصحابها في البنك بقصد الحصول على دخل عن هذا الطريق يتمثل فيما يتقاضونه من الفوائد، وهؤلاء قد يستهدفون استثمار أموالهم عن هذا الطريق باستمرار، وقد يُقدِمون على هذا الاستثمار مؤقتاً بانتظار فرصة مناسبة للتشغيل.

والودائع المتحركة، (الودائع تحت الطلب التي تكوّن الحساب الجاري) هي المبالغ التي يودعها أصحابها في البنوك بقصد أن تكون حاضرة التداول والسحب عليها لحظة الحاجة، وفق متطلبات العمل التجاري، أو حاجات المودع كمستهلك. ولا يتقاضى هؤلاء عادة فائدة من البنوك على هذه الدوائع، كما أنّها تكون تحت الطلب دائماً، بمعنى أنّ البنك يلتزم بدفعها متى ما طولب بذلك، خلافاً للودائع الثابتة، فإن أصحابها يتقاضون فوائد عليها ولا يلتزم البنك بدفعها فوراً متى طولب بذلك.

وهناك قسم ثالث من الودائع، تلتقي فيه خصائص القسمين السابقين وهو ودائع التوفير التي يودعها الموفرون في البنك وينشئون بذلك حساباً في دفتر خاص واجب الترقيم عند كل سحب أو إيداع. وتلتقي ودائع التوفير مع الودائع المتحركة في إمكان السحب منها متى شاء المودع، خلافاً للودائع الثابتة التي لا يلتزم البنك بوضعها تحت الطلب دائماً. كما أن ودائع التوفير تلتقي مع الودائع الثابتة فيما تفرضه البنوك الربوية من فوائد للموفرين كما تفرضها لأصحاب الودائع الثابتة.

ونظراً إلى أنّ البنك يسمح للموفر بالسحب من حسابه متى شاء، ورغبة منه في إغرائه بعدم السحب مهما أمكن، يكتفي بتقييد فائدة لحساب العميل الموفر على أساس أدنى رصيد في حساب التوفير خلال الشهر.

وإذا أردنا أن نقسِّم الودائع تقسيماً يشمل ودائع التوفير أيضاً أمكن أن نقرِّر: أنّ الودائع إمّا ودائع تحت الطلب، أو ودائع لأمد .. والقسم الأوّل هو الودائع المتحركة (الحساب الجاري)، والقسم الثاني ينقسم بدوره إلى: ودائع ثابتة، وودائع توفير. ولكنا الآن سوف نتحدّث بصورة رئيسية عن القسمين الأساسيين وهما: الودائع الثابتة، والودائع المتحركة، وفي ختام الحديث عن الودائع الثابتة سوف ندرس موقف البنك اللّاربوي من ودائع التوفير وأوجه الفرق بينه وبين موقفه من الودائع الثابتة.

تنظيم علاقات البنك
في مجال الودائع الثابتة

إنّ عملية إيداع هذه الودائع الثابتة لدى البنك ـ أي إقراضها للبنك ـ وعملية تقديمها من قبل البنك لرجال الأعمال المستثمرين يمكن دمْجُها في علاقة واحدة تسمّى في مصطلحات الفقه الاسلامي بـ«المضاربة».

مفهوم المضاربة في الفقه الإسلامي:

والمضاربة يختلف مفهومها في الفقه الاسلامي عن مصطلحها في الاقتصاد الحديث.. فهي في الفقه الاسلامي: عقد خاص بين مالك رأس المال والمستثمر على إنشاء تجارة يكون راسمالها من الأوّل والعمل على الآخر، ويحددان حصّة

كل منهما من الربح بنسبة مئوية، فإن ربح المشروع تقاسما الربح وفقاً للنسبة المتفق عليها، وإن ظلّ راس المال كما هو ولم يزد ولم ينقص لم يكن لصاحب المال إلّا رأس ماله، وليس للعامل شيء .. وإن خسر المشروع وضاع جزء من رأس المال أو كلّه تحمل صاحب المال الخسارة، ولا يجوز تحميل العامل المستثمر وجعله ضامناً لرأس المال إلّا بأن تتحول العملية إلى إقراض من صاحب رأس المال للعامل، وحينئذ لا يستحق صاحب رأس المال شيئاً من الربح[1].

هذه هي الصورة العامّة للمضاربة في الفقه الاسلامي.

أعضاء المضاربة المقترحة:

ولكي نقيم العلاقات في البنك اللّاربوي على أساس المضاربة بالنسبة إلى الودائع الثابتة يجب أن نتصور الأعضاء المشتركين في هذه المضاربة ونوعية الشروط والالتزامات والحقوق لكل واحد منهم.

إنّ الأعضاء المشتركين في المضاربة ثلاثة:

١ ـ المودع بوصفه صاحب المال ونطلق عليه اسم (المضارِب).

٢ ـ المستثمر بوصفه عاملاً ونطلق عليه اسم (العامل أو المضارَب).

٣ ـ البنك بوصفه وسيطاً بين الطرفين ووكيلاً عن صاحب المال في الاتفاق مع العامل.

---

(١) لاحظ الملحق (٢) في آخر الكتاب للتوسع في فهم هذا الحكم من الناحية الفقهية والاستدلالية.

ولكي نعرف النظام الذي يتبعه البنك في المضاربة بالودائع الثابتة لا بدّ أن نشرح الشروط التي يجب توفرها في أعضاء المضاربة ثمّ نحدِّد حقوق كل واحد منهم.

شروط الأعضاء

إنّ البنك بوصفه الوسيط بين رأس المال والعمل لا يقوم بدوره هذا في الوساطة والتوكل عن صاحب المال إلّا في حالة توفر شروط معيّنة في المودع وفي العامل المستثمر.

الشروط المفروضة على المودع:

يشترط البنك في توكله على المضارب أي المودع واستثمار وديعته عن طريق المضاربة ما يلي:

١ ـ أن يلتزم المودع بملزم شرعي بإبقاء وديعته مدّة لا تقل عن ستّة أشهر تحت تصرف البنك، فإذا لم يوافق المودع على ذلك لم يسمح له بالاشتراك في عقود المضاربة، ولم يقبل البنك التوكل عنه في هذا المجال.

٢ ـ أن يقر المودع ويوافق على الصيغة التي يقترحها البنك للمضاربة والشروط التي يتبنّى إدراجها في تلك الصيغة.

٣ ـ أن يفتح المودع وديعة ثابتة حساباً جارياً مع البنك وهذا الشرط قابل للتغيير تبعاً لظروف الاستثمار وحاجة البنك إلى الودائع ليضارب بها، فقد يرفع هذا الشرط عند الحاجة إلى ودائع ثابتة للمضاربة ليكون ذلك مشجعاً على استقدام مودعين جدد.

ولا يعتبر بعد ذلك حجم معيّن في الوديعة الثابتة التي تدخل مجال المضاربة بل يمكن قبولها ولو بلغت من الضآلة إلى درجة لا تتيح إنشاء مضاربة مستقلة على أساسها، لأنّ البنك لا يربط كل وديعة بمضاربة مستقلة، وإنّما تمتزج كل وديعة بغيرها في بحر الودائع الثابتة، وتنصب عقود المضاربة على مجموعات من هذا البحر، فلا مانع من ضآلة حجم الوديعة الثابتة التي يتقدّم بها المودع.

الشروط المفروضة على المستثمر:

وأمّا شروط التوسط بالنسبة للمضارب أي العامل المستثمر التي لا يقدم البنك بدونها على التوسط بينه وبين المودعين والاتفاق معه على المضاربة بعمولة فهي:

١ ـ أن يكون أميناً، وأن يشهد على أمانته ووثاقته شخصان يعرفهما البنك.

٢ ـ أن تحصل للبنك القناعة الكافية بكفاءة المستثمر وقدرته على استثمار الأموال التي سيأخذها من البنك في مجال قليل المخاطر، أو على الأقل يتوقع البنك فرصة طيبة في ذلك المجال، وأن تكون للمستثمر خبرة سابقة في المجال الذي سيستثمر المال فيه.

٣ ـ أن تكون العملية التي يريد العامل استثمار المال فيها محددة ومفهومة لدى البنك بحيث يستطيع البنك أن يقدر نتائجها ويدرس احتمالاتها.

٤ ـ يُفضل مَن كان له سبقُ تعامل مع البنك وسابقة حسنة، على غيره.

٥ ـ أن يخضع للشروط التي يمليها البنك عليه في العرض، وهي:

أ ـ الشروط التي تتعلق بتقسيم الأرباح وفقاً لما يأتي بعد لحظات.

ب ـ أن تكون جميع الأعمال المالية للمستثمر المتصلة بذلك الاستثمار الخاص بواسطة البنك، بأن يفتح فيه الحساب الجاري للمضاربة ويودع فيه ودائعها المتحركة.

ج ـ أن يلتزم بسجلات دقيقة ومضبوطة في حدود استثمار مال المضاربة (وقد يمكن إلزامه بأن تكون قانونية وذلك بشهادة محاسب قانوني)[1].

د ـ أن يفتح البنك اضبارة لكل عملية مضاربة يرفق فيها كل ما يتعلق بتلك العملية من مخابرات تبدأ بعقد المضاربة الموقع عليه من قبل العامل، ويشترط على العامل أن يزود البنك بجميع المعلومات عن سير دورة

---

(١) وهذا لا يعني بطبيعة الحال أنّ البنك اللّاربوي يمسك عن التعامل مع التجّار والصنّاع الذين لا يمسكون حسابات ولا يعرفون بالتحديد مقدار أرباحهم السنويّة، والذين يشكلون في الدول المتخلفة عادة أكثرية رجال الأعمال من التجّار والصنّاع. بل أنّ البنك اللّاربوي يتعامل مع هؤلاء في مضاربات خاصّة ومحدودة، من قبيل أن يتقدّم أحدهم إلى البنك طالباً تمويله على أساس المضاربة بمبلغ محدّد من المال لشراء صفقة معيّنة من الحنطة وتصريفها خلال الموسم، فيتفق معه البنك على ذلك ويلزمه باتخاذ سجلات دقيقة ومضبوطة في حدود تلك الصفقة التي وقعت المضاربة عليها، وإن لم يكن لدى العميل سجلات مضبوطة بالنسبة إلى مجموع عمله التجاري. هذا في حالة اتفاق الشخص مع البنك على المضاربة بصفقة تجارية محددة، وأمّا في حالة إنشاء الشخص لمحل تجاري على أساس المضاربة فلا بدّ أن يكون العمل في المحل التجاري كلّه على أساس السجلات المضبوطة. وأمّا الإلزام بمحاسب قانوني فهو ممكن فيما إذا كان العامل المضارب شركة ذات مسؤولية محدودة أو مساهمة أو تاجراً كبيراً.. وأمّا في صغار التجّار والصنّاع الذين ينشئون محلّات تجارية صغيرة على أساس المضاربة مع البنك اللّاربوي أو يتفق معهم البنك على صفقات معيّنة محددة فبإمكان البنك أن يعين محاسباً قانونياً أو أكثر لسجلات مجموع تلك المضاربات ويقتطع أُجوره من مجموع أرباحها حسب النسبة قبل التوزيع.

حياة عملية المضاربة من ساعة تنفيذ عقد المضاربة، أي من ساعة شراء المادة المتفق عليها، وما شاكل ذلك، حتى انتهاء العقد، وتشمل هذه المعلومات تقلبات الأسعار الواقعة فعلاً والمحتملة من قبل العميل، وأسعار البيع التي تقل عن أسعار الشراء ..

وطريقة الاتصال بالبنك وتزويده بهذه المعلومات يحددها البنك نفسه، وباستطاعته أن يهيِّئ استمارات لهذا الغرض، على أن يكون للعميل الحق في الاتصال التلفوني إذا كان ذلك ضرورياً.

وهناك شروط خاصّة بالعمل نفسه وظروفه، تختلف من عمل إلى آخر، لا يمكن تحديدها بصيغة عامّة.

ولدى توفر شروط التوكل بالنسبة إلى المودع والمستثمر يقوم البنك بدوره كوسيط في المضاربة بعد أن يدرس ربحية المشروع الذي تقدّم العامل طالباً تمويله عن طريق المضاربة على ضوء مختلف الظروف الموضوعية.

وعلى البنك أن يسعى جاهداً لتوفير المضاربة الناجحة، ولا يجوز له تأجيل استثمار الودائع الثابتة التي يتسلمها ولا التماهل في تهيئة الفرصة المناسبة للمضاربة الناجحة بها بقصد توفير سيولة نقدية في خزانته، أو إيثاراً لاستثمار أمواله الخاصّة على أموال المودعين.

محتويات الكتاب